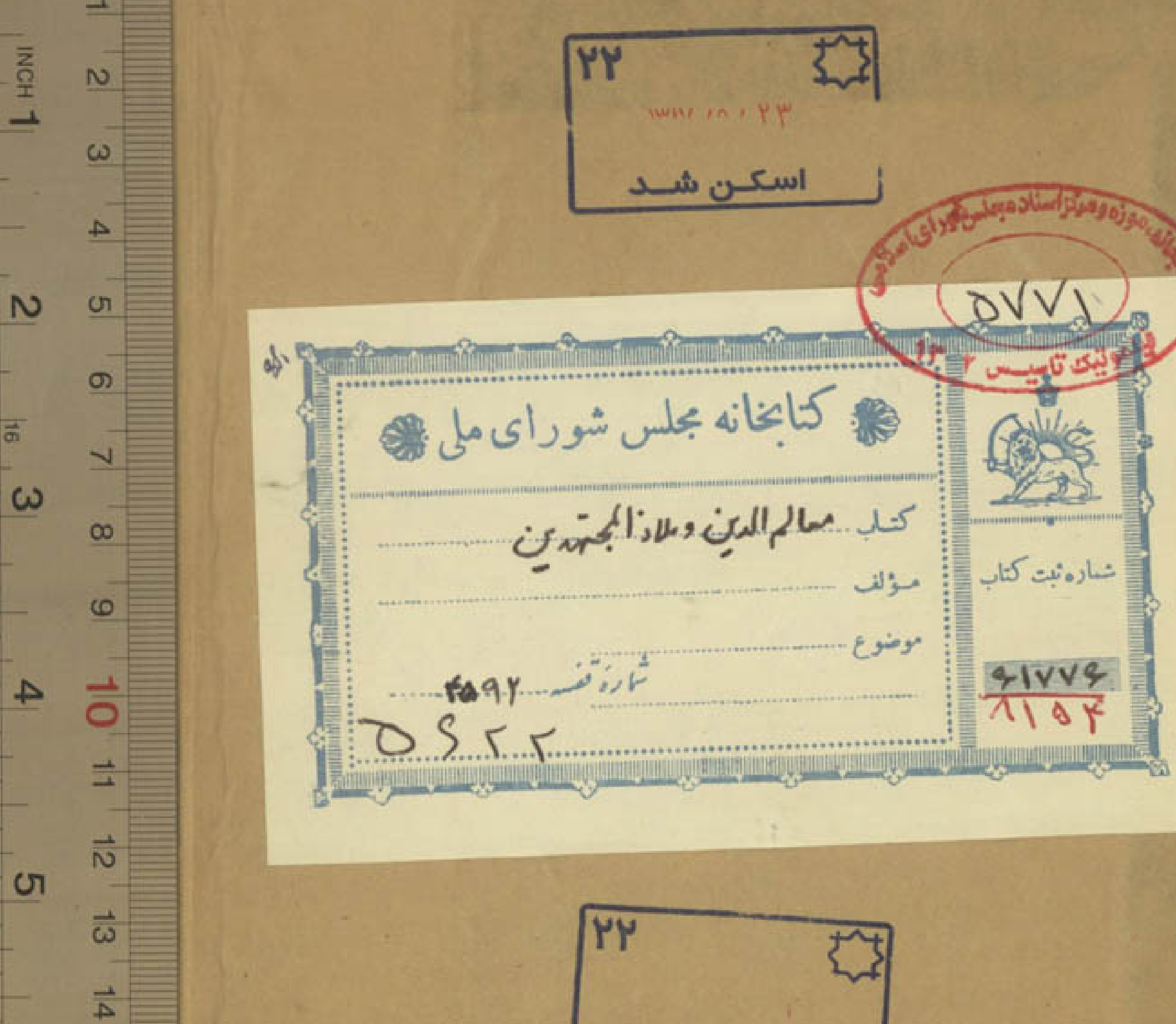
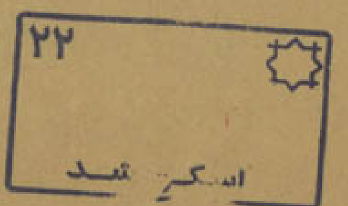
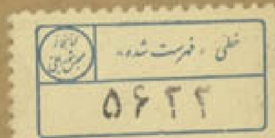
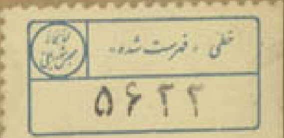
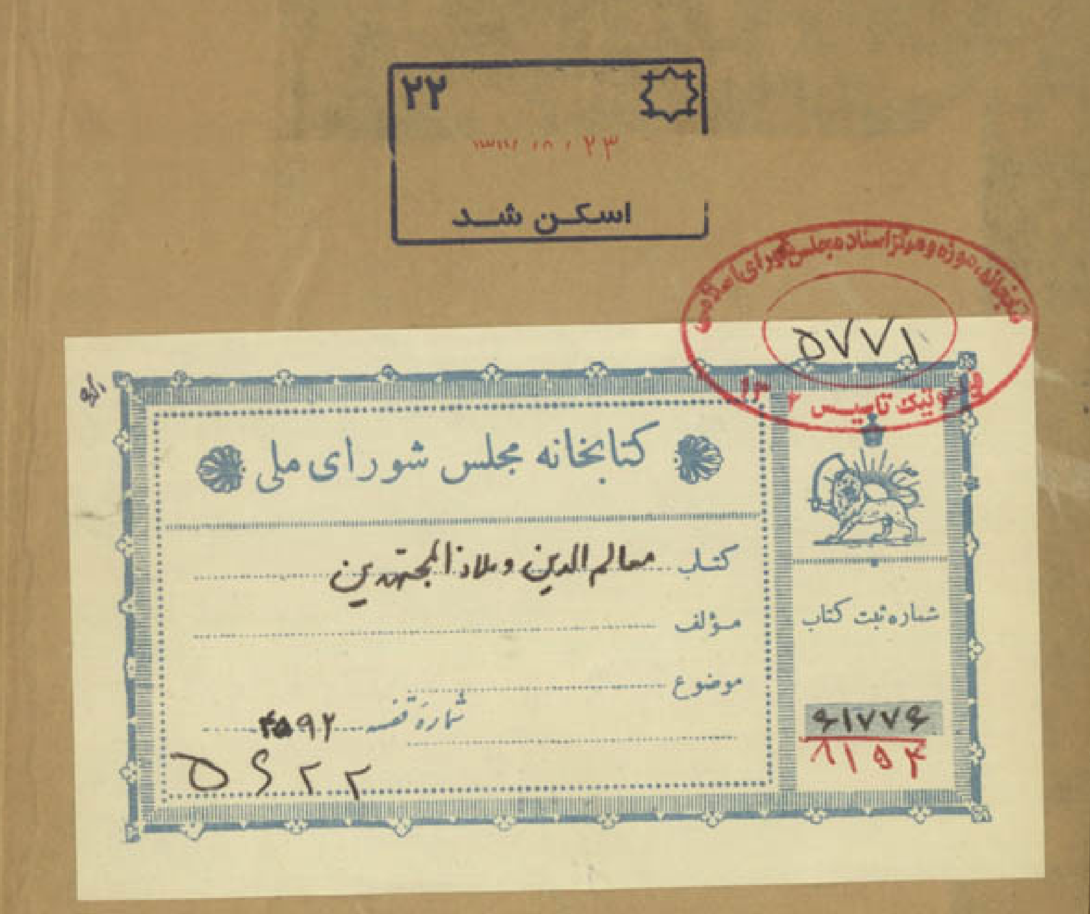
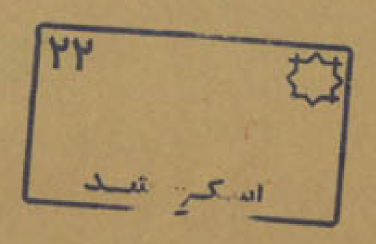

۲۲
اسکن شد
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب معالم الدین وملاذ المجتهدین
مؤلف
موضوع
شماره قفسه ۴۵۹۲
۵۶۲۲
شماره ثبت کتاب
۶۱۷۷۶
۸۱۵۴
۵۷۷۱

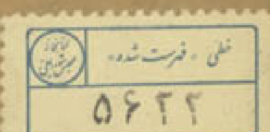

۲۲
اسکن شد

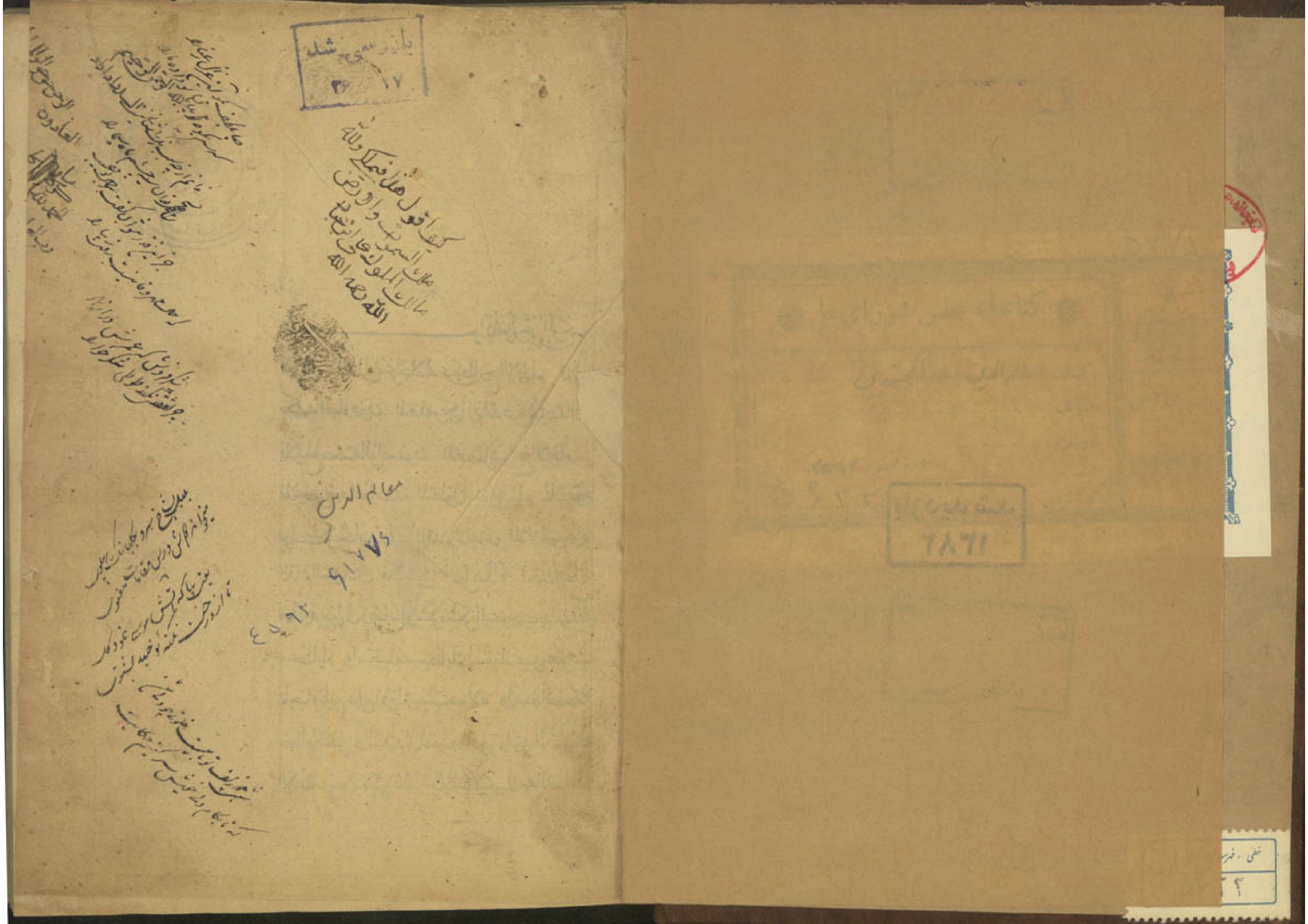

خطی - فهرست شده -
۵۶۲۲

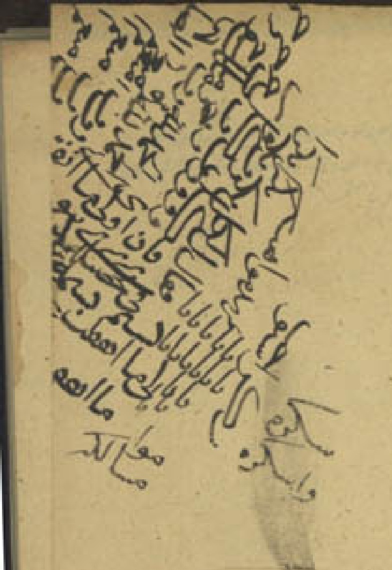

خطی - فهرست شده
۵۶۲۲


۲۲
اسکن شد
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب معالم الدین و ملاذ المجتهدین
مؤلف
موضوع
شمارهٔ قفسه ۴۵۹۲
شماره ثبت کتاب
۶۱۷۷۶
۸۱۵۴
۵۷۷۱


۲۲
اسکن شد


خطی « فهرست شده »
۵۶۲۲







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط
بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام
فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام
فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم
بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه
الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه
حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه
وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف
بالجناية نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله العصمة من
خطأ والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله
الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الامال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون
المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابد
فلا اول لسواه الدائم السرمد فكل شيء مضمحل سواه احمده سبحانه
حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من سوابغ
وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف باجناه
نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله العصمة من الخطاء والخطل
والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له

الكريم

الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد
ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب
مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل
بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه واله الهداة المهديين
وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم
وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة
يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت
في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين الاثر والعين في مطالبه
الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه
المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه
والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار
الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان
الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله
كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا
ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة
الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف

بتجاوزه وإيضاح يحل من قواعد المشكل وبيان يكشف من سرائر
المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار
الى مدينة العلم ويجلو بإنارة مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم
وذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي
منتهى المطلب في الآفاق ومهذب بجمل تبعث في مختلف الأحكام بكامل
الانتصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة
روض تزاح لتمهيد أصوله الجنان وروضة بحث تدهش بأزاهر
فروعها الأذهان فشكر الله تعالى مساعيهم وأجزل من جوده مثوبتهم
وحيث كان من فضل الله علينا أن أهلنا لاقتفاء آثارهم
أحببنا الأسوة بهم في أفعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تأليف هذا
الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به معالم
المسائل الشرعية وأحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه
تحرير الفروع بتهذيب الأصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول
بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاستماع من غير
إيجاز موجب للإخلال ولا إطناب معقب للملال وأنا أبتهل

الى

المقصد الأول

فضيلة العلم

الى الله سبحانه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأتضرع اليه أن يهدي
حين تضل الأفهام الى المنهج القويم ويثبت حيث تزل فيه الأقدام على
صراطه المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة وأقسام أربعة
والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين **المقصد الأول**
في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان
زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته
وبيان موضوعه ومباديه ومسائله **اعلم** أن فضيلة العلم وارتفاع
درجته وعلو رتبته أمر كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤونة
الاهتمام ببيانه غير أنا نذكر على سبيل التنبيه أشياء في هذا المعنى
من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى به
الغرض فإن الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج
عما هو المقصد **فأما الجهة العقلية** فهي أن المعقولات تنقسم الى
موجودة ومعدومة وظاهر أن الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم
الى جماد ونام ولا ريب أن النامي أشرف ثم النامي ينقسم الى حساس
وغيره ولا شك أن الحساس أشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل

ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وغير عالم ولا شك ان العالم

اشرف فالعالم اشرف المعقولات فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى

ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا

في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك

الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كتابه المجيد بذكر نعمة

الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من نعمة العلم

لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الآى المذكورة في صدر

هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه

ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان على كونه علقة وهي بمكان من الخساسة

وآخر حاله وهي صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه

قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخبيثة فصرت في آخر الحد

الدرجات الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الذي خلق سبع سموات ومن الارض

مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فالله سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم

العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وعلما وفخرا الثالث قوله سبحانه

ومن يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع

قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب

الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء والسادس قوله سبحانه

شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى

وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الاية الثامن قوله تعالى

قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى

يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى

مخاطبا لنبيه عليه وآله السلام والصلوة امرا له مع ما آتاه من العلم

والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات

في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها

للناس وما يعقلها الا العالمون فصل واما السنة فهي في ذلك

كثيرة لا يكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم

السيد الجليل شيخنا نور الدين علي ابن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي

ادام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي

قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة

رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي

العاملي الجبعي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء
الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله روحه عن الشيخ فخر
الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن
ابن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم
الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن علي بن سعيد قدس الله
نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ
الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد
ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ
السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رض عن الشيخ
الامام المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن
قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح تحويل وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد
عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عن جعفر

محمد

محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع قال
قال رسول الله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا
الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر
لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل
العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء
ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا
العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد
بن محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين
بن بابويه القمي ره عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى
بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار
عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين
علي بن ابي طالب ع تعلم العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح
والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك طالبه سبيل الجنة
وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء

وزين للأخلاء يرفع الله به اقواماً يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق
اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم
في صلواتهم لأن العلم حيوة القلوب ونور الأبصار من العمى وقوة الأبدان
من الضعف ينزل الله حامله منازل الأبرار ويمنحه مجالسة الأخيار
في الدنيا والآخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد
وبالعلم توصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل
والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الأشقياء **فصل** وروينا بالاسناد
عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن
ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله
قال قال رسول الله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله
يحب بغاة العلم **وعن** محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن عيسى عن ابن محبوب عن هاشم بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي
عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان
كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب
المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه

وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي
البختري عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الأنبياء وذلك ان
الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً وانما اورثوا احاديثهم فمن اخذ
بشيء منها فقد اخذ حظاً وافراً فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه
فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين **وعنه** عن الحسين بن محمد عن علي
ابن سعيد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال
لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج
ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي
الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل
عن الحكماء **وعنه** عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد
بن محمد جميعاً عن ابن ابي عمير عن سيف بن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام
قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد **وعنه** عن الحسين

بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية عمار قال
قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدّد و
ذلك في الناس قلوبهم وقلوب شيعتكم ورجل عابد من شيعتكم ليست
له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشتد به قلوب شيعتنا
افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح
القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس اغراض الدنيوية و
وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء
الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية **وقد روينا**
بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رض عن علي بن ابراهيم
رفعه الى ابي عبد الله ع **وعن** محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن
محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد
الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب
البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة ثلثة فاعرفهم باعيانهم
وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة
والختل وصنف يطلبه للفقه فصاحب الجهل والمراء موذ ممارٍ

متعرض

متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد
تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه
وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق
يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو
لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من
آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر
وقد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعلم ويخشى وجلا داعيا
مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق
اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا
عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم
بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص منهومان
لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل
له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ
العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه **عنه**

عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد
بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث
لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه
الله خير الدنيا والآخرة **عنه** عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم
بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله
قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء
يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني وبينك
عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق
عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من
قلوبهم **عنه** عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن
عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب
العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه
الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها
فصل ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن نعمان عن
الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق عن

قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي
قال حدثنا عبيد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت
بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع
قال حق سايسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع
اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء
حتى تكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده
احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر
مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك
ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم
فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس
ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت
الناس من علمك وخرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله
عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك **وبالاسناد**
عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثني مؤدبي علي بن

الحسين السعدآبادي عن ابي الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله ع
قال كان علي ع يقول ان من حق العالم ان لا يكثر عليه السؤال ولا تاخذ
بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية
دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك
ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول
صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء
والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم
ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة ويجب على العالم العمل كما
يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات
من نساء النبي ص وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن ولتحصيل الحظ
الاوفر من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا
تاما لقبول الكمال **فصل** وقد روينا بالاسناد السابق وعن غيره عن محمد
بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع

يحدث عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون من ريح
العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا
الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي
النار بتركه علمه واتباعه للهوى وطول الامل اما اتباع الهوى
فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الاخرة **وعن** محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال
العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه
والا ارتحل عنه **وعنه** عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن
ابي عبد الله قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته من القلوب
كما يزل المطر عن الصفا **وعنه** عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم
بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل
الى علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها
فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما

بن يحيى عن محمد بن سنان

تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يُعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا
بُعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال
قال امير المؤمنين في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا
بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق
من جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم
المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر
لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا
ولا تدهنوا بالحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه وان اغشكم لنفسه اعصاكم لربه
ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه
عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله
بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن ابائه ع قال جاء رجل الى رسول الله
فقال يا رسول الله ما العلم فقال الانصات قال ثم مه يا رسول الله
قال الاستماع قال ثم مه يا رسول الله قال الحفظ قال ثم مه يا رسول الله
قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره فضل وروينا بالاسنا

عن

عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى
عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا
لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم
عنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان
عن الحارث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله
عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله
وفعله ومن لم يصدق قوله وفعله فليس بعالم وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط
عن الحلبي عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه
حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب
الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القران رغبة عنه
الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها
تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه
عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب

قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم
والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من
دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن
درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي
بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم
ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه
الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة
الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة
وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء
وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة
العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف
وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي
بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن
حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلّم لله

دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله
فصل ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد
معرفته اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه
اذ به يعرف اوامر الله تعالى فيتمثل ونواهيه فيجتنب ولان معلومه
اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم
لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن
محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن
محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي
عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله ص
المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال
وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام
الجاهلية والاشعار والعربية فقال النبي ص ذاك علم لا يضر من جهله
ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة
عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد
عن معلى بن محمد عن الحسن علي بن الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله

قال اذا اراد الله بعبد خيراً فقهه فى الدين عنه عن محمد بن ابى عمير
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعى بن عبد الله
عن رجل عن ابى جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال التفقه فى الدين والصبر
على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
عن ابن محبوب عن ابى ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابى عبد الله
قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه
عن على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله
قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم فى الاسلام ثلمة لا يسدها شىء عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن على بن ابى حمزة قال
سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المؤمن الفقيه
بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التى كان يعبد الله عليها و
ابواب السماء التى كان يصعد فيها باعماله وثلم فى الاسلام ثلمة لا
يسدها شىء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة
لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن نعمان عن احمد بن
محمد بن سليمان الزرارى عن على بن الحسين السعدآبادى عن احمد بن

ابى عبد الله البرقى عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم
عن رجل عن ابى عبد الله ع قال حديث فى حلال وحرام تأخذه من صادق
خير من الدنيا والاخرة ما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد
بن ابى عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه
قال قلت لابى عبد الله ع ان لى ابنا قد احب ان يسئلك عن حلال
وحرام لا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لى وهل يسال الناس عن شىء
افضل من الحلال والحرام فصل الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء
المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولاريب نوع الانسان اشرف ما فى
العالم السفلى من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان
يكون ذلك الغرض ضررا له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز
ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى
العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية فى الحقيقة ليس بمنافع وانما
هى دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ندرة منها لم يعقل ان يكون
هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا

وجه الحاجة الى الفقه

بالآلام المتضاعفة فلا ان يكون الغرض شيئاً آخر مما يتعلق بالمنافع الأخروية
ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا
لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه
الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت
الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا
بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن
تغلب عن ابي عبد الله ع لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط
حتى يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد
بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله
يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه في الدين فهو اعرابي
ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر
بن محمد عن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله
يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه

في دين

في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد
السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا
احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن
خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء القلاء عن محمد بن
مسلم قال قال ابو عبد الله ع لو اتيت بشاب من شباب الشيعة
لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر ع يقول تفقهوا والا فانتم
اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن
علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

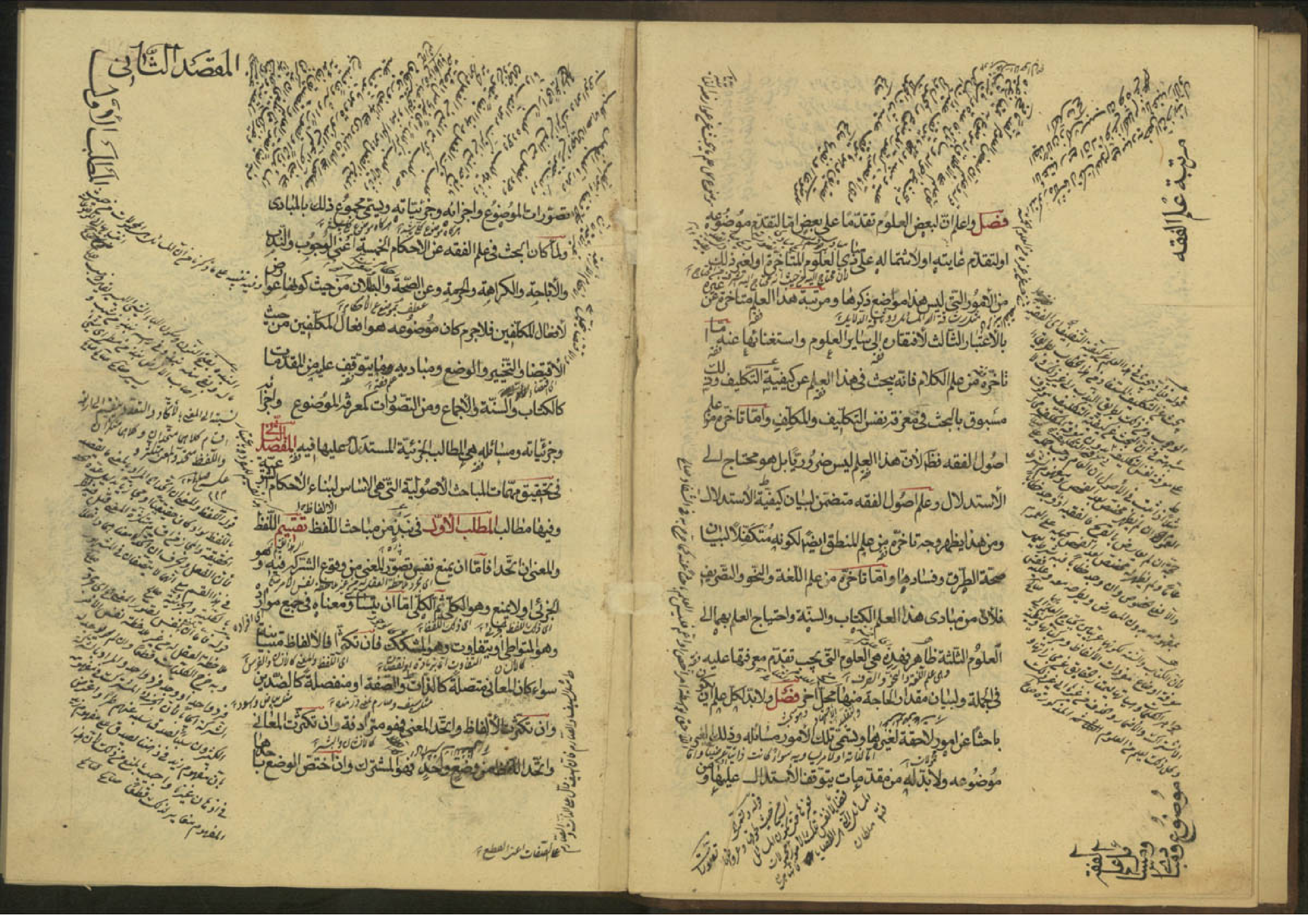
تعريف الفقه

فصل الفقه لغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات
كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته
وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية واللغوية المحضة
وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة
وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ

من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم
المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى
في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه
وكذا الحكم في كل حكم يرد عليه وقد اورد هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام
البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد
به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل
ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان
المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون
جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لا
بتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم
والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قوله
لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم التجزي للاجتهاد
فظ اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم من بعض الاحكام بعضها لذ
عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول
بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة

والفرق بين الجوابين ان بناء الاول على ان العلم المذكور ليس من افراد الفقه وهو غير داخل في حده فثبت عدم اطراده وبناء الثاني على انه من افراده وهو داخل فيه فلا يكون صدق الحد عليه موجبا عدم اطراده الجواب الاول تسليم المورد وانه ليس من افراد المصطلح وفي الثاني منع له

وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد
بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام والاديان حقيقة في
العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم
بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من
الماخذ والشرائط بان يرجع اليه ويحكم واطلاق العلم على مثل هذا
التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله
حاضرة عنده على التفصيل ومع نعدم بالاحكام في الحاضر لا ينافيه
واما عن سؤال الظني فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين
وان لم يمنع من النقيض ح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق
الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظاهر
عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سياتي
الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لم يعرف
فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال



مرتبة علم الفقه

فصل واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه
او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك
من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره
بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما
تأخره من علم الكلام فانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك
مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف واما تأخره من علم
اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى
الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال
ومن هنا يظهر وجه تأخره من علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان
صحة الطرق وفسادها واما تأخره من علم اللغة والنحو والتصريف
فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى
العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه
في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر

موضوع الفقه

فصل ولا بد لكل علم ان يكون
باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير
موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن
تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي
ولما كان يبحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض
لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث
الاقتضاء والتخيير والوضع ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات
كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه
وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه

المقصد الثاني

في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية
وفيها مطالب

المطلب الاول

في نبذة من مباحث اللفظ تقسيم اللفظ
والمعنى ان اتحد فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو
الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده
وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك فان تكثرا فالالفاظ متباينة
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهو مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها

مبحث الالفاظ

ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب

وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي والشرعي او العرفي

وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل اصل لا ريب في وجود الحقيقة

اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها

وذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع

فنقول لا نزاع في الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة

في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال

الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال

الزكوة للقدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال

الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما

النزاع في ان صيرورتها كذلك هل بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء

تلك المعاني بحيث يدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها

او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع

وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فتكون حقايق

عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة

قوله بناء على الاول وهو ان يكون الوضع باعتبار الشارع وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعنى الشرعية اذ الظاهر ان الشارع انما يعبر باصطلاحه قوله بناء على الثاني وهو ان يكون استعمال الشارع لها بطريق المجاز وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعاني اللغوية لان الظاهر ان الشارع يتكلم على قوانين اللغة ولان حمل اللفظ على المعنى المجازي موقوف على القرينة وبدونها يحمل على المعنى الحقيقي قطعا منه

عن القراين في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول

وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع

فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف فاحتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة

اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة

لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص

ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك

علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها

اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها

في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات

ورد بوجهين احدهما بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها

في معانيها لمناسبة معنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا

من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة

وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها

في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان

حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى

ونرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كان مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية لهم واما في الوجه الاول فلان قوله فلذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوعة اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشرع فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما يتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة

تقضي بمثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لها المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي فلا يكون عربيا كله وقد قال سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بال تفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم بهما التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة

لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق
على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه
انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في
الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المذكورة المخصوصة فلا يقال
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع
فيصدق على الكل وعلى اى بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد
بالماء مفهوم الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو
احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على الكل
انها قران وبعض من القران باعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع
بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار
ان يق السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين
والتحقيق ان يق لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها
حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني
المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه
واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستكناف في فهم المراد منها

الى القراين الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق الى الافادة مطلقا وبدون ذلك
لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين **اصل** الحق جواز الاشتراك وانه واقع في لغة
العرب وقد خالف فيه شرذمة وهو شاذ ضعيف ولا يلتفت اليه ثم ان القائلين
بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه
من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه
في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فمنعه في الاثبات واثبته
في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد
بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فيجب حمله عليه
ح وقال الباقون انه بطريق المجاز **والاقوى** عندي جوازه مطلقا
لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع
بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في
المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع
منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف
موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء

فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من
المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في مجموع المركب الذي احدهما
جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل
تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة
للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم نرد بوجودنا
علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في
مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل
كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في
كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء
اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له
اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل
وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال
وبنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف
والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه

يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتاويل
بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة
من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها
في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز
استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع
لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل واحد منهما واذا كان بطريق الحقيقة
يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو مح بيان
الملازمة ان له ح ثلث معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد
فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده
ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده
فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما
وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء بهما
وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه منا قشة
لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وغاية
ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردان فاذا استعمل في المجموع

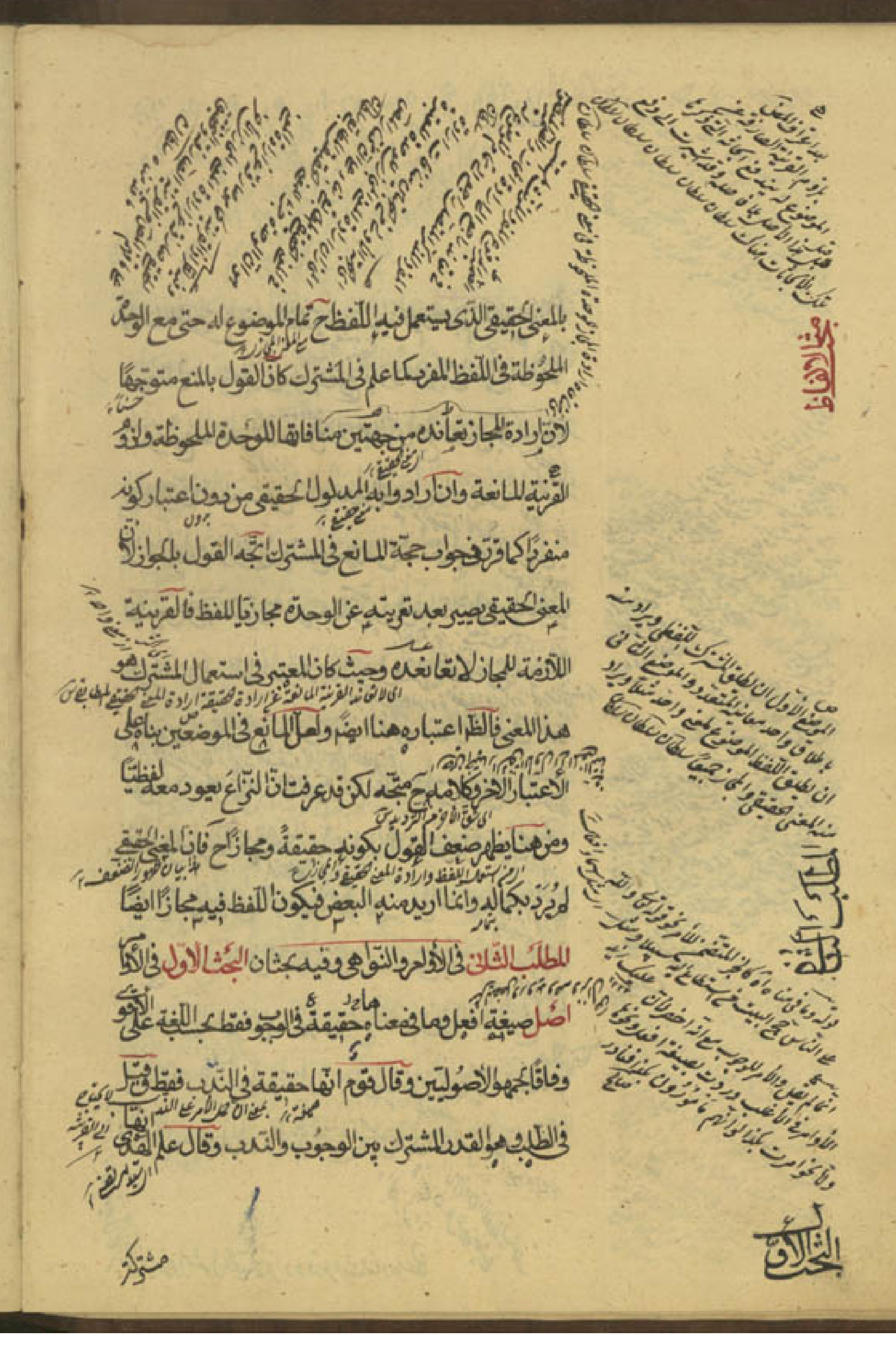
لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى التسمية ذلك باستعماله
في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من
خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى
المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم
مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال هذا الدليل انما يقتضي نفي كون
الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث وجد
العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم
فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند
الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي وحجة مجوزه
حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط
ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط
شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون
والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة
وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط

واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجمع عند التجرد
من القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان
السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك
قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة
من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب
من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع
وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان
الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية
بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات وقوله تعالى وملائكته يصلون مقارن له
وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت
بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا
فيكون تكرير اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور
وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين

كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيما ظاهرة فاين
وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل
واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في
استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون
فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين
وحجة المانعين بانه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين لزم الجمع بين
المتنافيين لما للملازمة لان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة
مانعة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء
والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق
بين المجاز والكناية وح اذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لا
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادة
المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين
انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافات واذا لم يكن

ثم

ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتجوا لكونه مجازا بان
استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا
في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة
ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة
في احدهما ومجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب
المانعين عن حجة المجوزين ظاهر بعد ما قررناه في وجه التنافي واما الحجتان
الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزييد الحجة على مجازيته بان
فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين
على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا
في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي
شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا مما
لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمي
ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي
في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا
وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم اذا ارادوا



بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة
الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها
لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم
القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه
منفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان
المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو
هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على
الاعتبار الاخر وكلاهما متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا
ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا اذ المعنى الحقيقي
لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه مباحث **البحث الاول** في الامر

اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى
وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل
في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى

البحث الاول

مشتركة

مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي
فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي
ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة
وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة
بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر
لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا
وجوه **الاول** انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد
عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى
الوجوب لا يقال القراين على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله
انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء
القراين فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء
الذم حينئذ وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب **الثاني** قوله تعالى
مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا
في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان
هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض

مبحث الاوامر

الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الآية
انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على الوجوب
الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته ومع الترك
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي
للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال
على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي
للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال
مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها
حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر
الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى
الذي ذكرتم فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه
الا بدليل وكانها في الآية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن

فان قيل

فان قيل قوله تعالى في الآية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع
الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل
عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الآية فليحذر الذين
يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان
حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة الامر مطلقا
الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم
الامر ولولا انه للوجوب لم يتجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك
المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا
فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول
بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب
فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول فان كان
غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا للذم لقوم تركهم
ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مخالفة مجرد الامر فدل على

على أن الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بأنه للندب بوجهين أحدهما
قوله عم إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة أنه رد الإتيان
بالمأمور به إلى مشيئتنا وهو معنى الندب وأجيب بالمنع من رده إلى مشيئتنا
وإنما رده إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما أن أهل اللغة قالوا
لا فارق بين السؤال والأمر إلا الرتبة فإن رتبة الأمر أعلى من رتبة
السائل والسؤال إنما يدل على الندب فكذلك الأمر إذ لو دل الأمر على الوجوب
لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه وأجيب بأن القائل بكون الأمر
للإيجاب يقول إن السؤال يدل عليه أيضاً لأن صيغة افعل عنده
لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم منه
الوجوب إذ الوجوب إنما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر
والتحقيق أن النقل المذكور عن أهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته
حجة القائلين بأنه للقدر المشترك أن الصيغة استعملت تارة في الوجوب
كقوله تعالى أقيموا الصلوة وأخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فإن كانت
موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط لزم المجاز فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعاً للاشتراك والمجاز

والجواب أن المجاز وإن كان مخالفاً للأصل لكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل
عليه وقد بينا بالأدلة السابقة أنه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد
من كونه مجازاً فيما عداه وإلا لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة
إلى المجاز إذا تعارضا على أن المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك أيضاً
لأن استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ
بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غير ما وضع
له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازاً أو للقدر
المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز أقل منه
بتقدير القدر المشترك لأنه في الأول مختص بأحد المعنيين وفي الثاني
حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار أن استعماله في القدر المشترك
على الأول مجاز فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني مجازاً
وليس كما توهم لأن الاستعمال في القدر المشترك إن وقع فعلى غاية الندرة
والشذوذ فأين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره
وإذا ثبت أن التجوز اللازم على التقدير الأول أقل كان أولى بالترجيح لو لم يقم عليه
الدليل الحق احتج السيد رض على أنها مشتركة لغة بأنه لا شبهة في

استعمال صيغة الامر في الايجاب معًا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة
وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما
اللفظة الواحدة في الشيئين او في الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى
العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب
وكان يناظر بعضهم بعضًا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه
امرًا من الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله السلام لم يقل صاحبه هذا
امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم
والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضًا
ان ذلك من شأن التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا
وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة
عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة
في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا
يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وانما اختلفوا في احكام هذه الالفاظ
في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم

يوقفوا

قوله ولا يذهب عليك الخ اقول اراد السيد ان الصحابة حملوا كل امر مطلق مجرد
عن القرائن الوجوب والندب على الوجوب توضيحه ان الأوامر القرآنية والنبوية منها محمول
على الوجوب بلا نزاع ومنها محمول على الندب كذلك ومنها محتمل للأمرين ظاهرا والسيد
جعل الثالث مورد الحكم المذكور فكأنه قال الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل للأمرين
ظاهرا على الوجوب فلو لم يكن مطلق الأمر للوجوب لما صح ذلك ويؤيده قوله وكان يناظر
بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ولم يرد الأوامر القرآنية والنبوية كلها محمولة عندهم على
الوجوب حتى يكون منافيا لما سبق منه ولو اراد ذلك لورد عليه سوى المنافات
المذكورة ان هذا لا يصح في نفسه لان كثيرا من اوامر الكتاب والسنة محمولة على الندب
اتفاقا وكان قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرناه منه عفي عنه

ولم يتوقفوا على الأدلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة
والجواب عن الحجة الأولى انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الأمر عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا
بل يكون مجازا لوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقولهم ان استعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين والأشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين والأشياء في
الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات
الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه
في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب
انما هو لكونه له لغة ولأن تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ
عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للأصل هذا ولا يذهب عليك ان
ادعائه في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنة
مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب
فتأمل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء
من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لأن الدليل اما العقل او النقل

واما النقل وهو اما الآحاد ولا يفيد العلم والتواتر والعادة تقتضي بامتناع
عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان
لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان هيهنا قسما آخر وهو ثبوته
بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات
الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة
اشياء استعمالها فيها على حذو ما سبق في احتجاج السيد على الا
لاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر
المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وهو
القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم
انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الالتنداب
كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام **اصل**

الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل
على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلها آخر
ون على فعل ابدا واخرون نجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف
جماعة فلم يدروا الايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة
الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما
فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لزمان ولا لمكان ولا لآلة يقع بها
الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل
به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار
من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا
قليلا وكثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم
ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه
لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المصدر
فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما فلا يدل على صفة الضرب
من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم

افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا
قد بيّنا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل
واين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها
انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر قطعا والثاني
ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في
الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه
دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة
اذ لعل التكرار انما فهم من دليل آخر سلّمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر
به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل
وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي
اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور
به بخلاف النهي اذ التروك يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم
كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك
منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع

بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما
وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون
دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج
من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة
عُدّ ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عُدّ والجواب انه انما صار
ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر
ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما
بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية
وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة
وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه
لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا يفيد والتواتر
يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر
فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه
دليل على عدمه وقد بيّنا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل

وذلك كاف في اثبات مثله **اصل** ذهب الشيخ وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القول بالفور امور ستة **الاول** ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم في العرف ولولا افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب عنه بان ذلك انما فهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة **الثاني** انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور

لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين **الثالث** انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس فيه اشعار بتعيين الوقت ولا دليل عليه من خارج والجواب من وجهين **احدهما** النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه **وثانيهما** انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال **الرابع** قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو الفعل

للمامور به لاحقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليه
فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان المراد
فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة
والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه
لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان
العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره
عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب
والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك
ليس بجايز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل
منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك
الامر الحاقا بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة
لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه
بخصوصه واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال

اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال العام واما الاقرب الى الحال
الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني
الا بدليل السادس ان النهي يفيد العموم الفور فيفيده الامر لانه طلب
مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور نحوما
في التكرار اتفاقا وجوابه يعلم من جواب السابق فلا يحتاج الى تقريره
احتج السيد ره بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد
به الفور وقد يرد ويراد به التراخي فظاهر استعمال اللفظ في الشيئين
يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا يحسن بلا شبهة
ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه
التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ
والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما
الفور والتراخي فيفهمان من لفظ او القرينة ويكفي في حسن الاستفهام
كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع
التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا
يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم

من حيث هو هو دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان
موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه
خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه **فائدة**
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يأت المكلف بالمأمور به في اول اوقات
الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج
للاول بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك
يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في
الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا
نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف في
على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت
ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في زمن الثاني من غير بيان حال
الزمن الثالث وغيره فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان
وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسألة لغوية وقد سبقه الى
هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى
اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم الاتي فيه

فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي
على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما
يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل
على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات
المأمور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول
ليس له على القول بسقوط الوجوب بحيث يمضي اول وقت الامكان
لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر
فكان بمنزلة ان تقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات
الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته
ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني
لان الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في اي وقت
كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى
وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول
بحاله هذا والذي يظهر من مساق كلامهم ارادة للمعنى الاول فينبغي
حينئذ القول بسقوط الوجوب **اصل** الاكثرون على ان الامر بالشيء

مبحث الاوامر

قوله عند ان الامر بشيء مطلقا ما يتعلق به الامر اما مطلق وهو على ما عرفه بعضهم ما لا يتوقف تعلق الامر به على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما مقيد وهو بخلافه واما الحيثية لجواز ان يكون الشيء مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الطهارة ومقيدة بالنسبة الى الوقت والقدرة والحيثية معتبرة في تعريف الاضافات كما صرح به الشيخ في الشفاء في كتب الجنس والفصل واذا عرفت هذا فنقول قوله مطلقا احتراز عن المقيدة فان الامر بالزكوة والصلوة مثلا لا يقتضي ايجاب مقدماتها التي لها دخل في تعلق الامر بها كالنصاب والاستطاعة والوقت اتفاقا

مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه
مقدورا وفصل فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه
واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رحمه الله وكلامه في الذريعة والشافي
غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما عن
بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال
ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا
فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة
للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ
في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج
فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد
والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه
وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر
في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين
السبب وغيره بانه يصح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود

مبحث الاوامر

السبب اذ مع وجود السبب لابد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ويحال ان يكلفنا التسبب

الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا

الصلوة بشرط ان يكون قد يكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج ومبنى

على منع الشافعي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على

الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه

ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصولية المشهورة لهذا

الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس الغرض تحقيقها

هنا ثم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحجة بحكم السبب فيه

انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة

غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل فيه

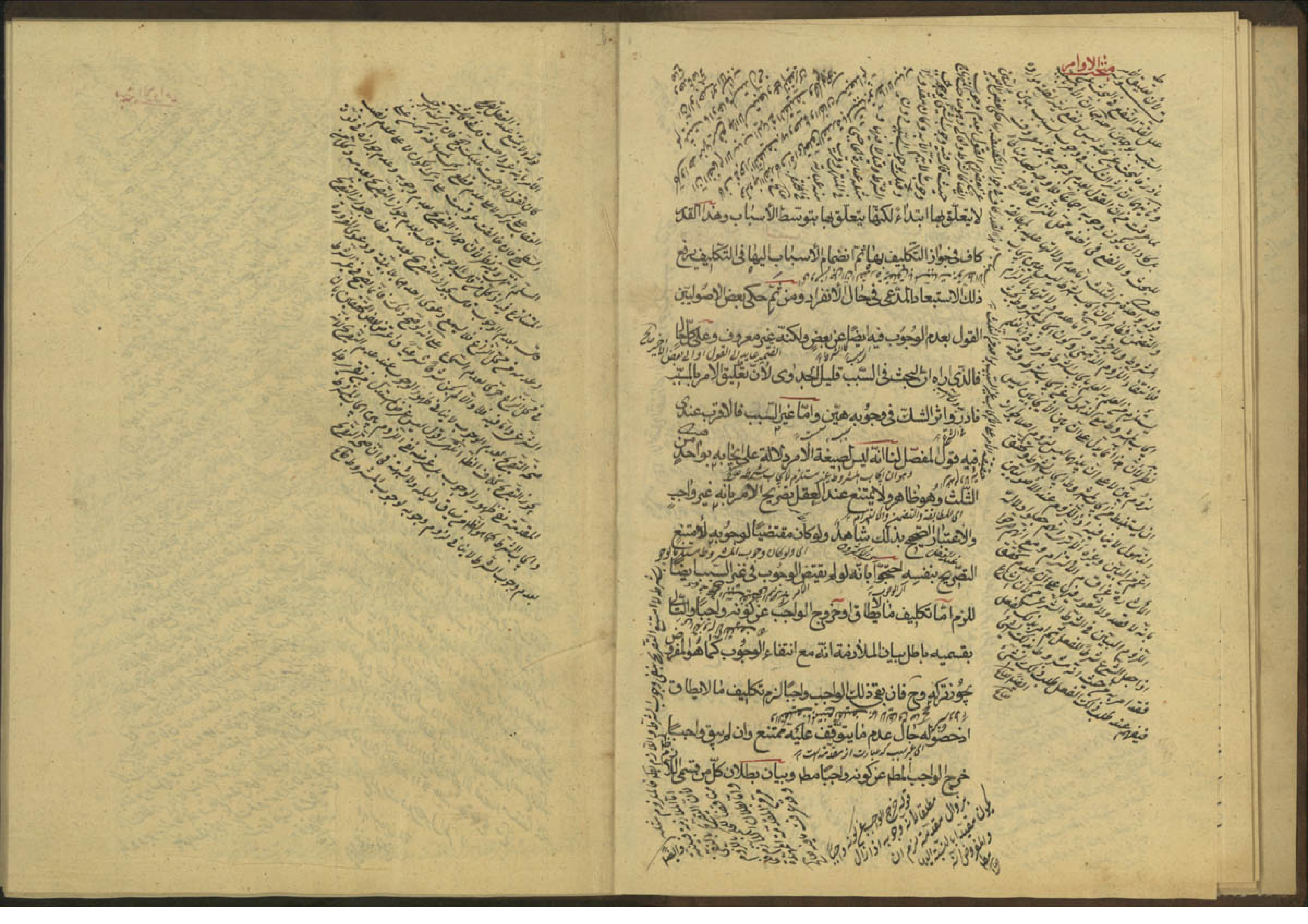
ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة

بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها لازمة

لا يمكن تركها فيما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة

متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة

له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة



لا يتعلق بها ابتداءً لكنها يتعلق بها بتوسط الأسباب وهذا القدر
كاف في جواز التكليف بها ثم انضمام الأسباب اليها في التكليف يرفع
ذلك الاستبعاد المدّعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين
القول بعدم الوجوب فيه ايضاً عن بعض ولكنه غير معروف وعلى الجملة
فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب
نادر واثر الشك في وجوبه هيّن واما غير السبب فالاقرب عندي
فيه قول المفصّل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من
الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب
والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان مقتضياً لوجوبه لامتنع
التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضاً
للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجباً والتالي
بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض
يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجباً لزم تكليف ما لا يطاق
اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجباً
خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً وبيان بطلان كل من قسمي التالي

وايضاً فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مط وهو دليل الوجوب

والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب بان المقدور كيف يكون

والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم

بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم

واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم

العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم على

ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به بحيث لا ينفك عن

تركها اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن

ضده الخاص لفظاً ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد

الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه

في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضاً وقد يطلق ويراد به الترك

وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا

الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد

فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت

عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من

المقدمة ليشم ثم لو تحقق ترك المقدمة بدون ترك الفعل ووقع عليه الذم ثبت ما ادعيتم



قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه
اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي
في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في
الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه
واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او مستلزمه
كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب
ثم ان تحصيل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام
وبين مصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم
معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء
في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية
اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه
وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس
هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزئه
هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها

بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي والعرفي ونحن نقطع بان
تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا
عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه
وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك
ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما
مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفة النفسية
ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان
يقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان
تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما
بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه
انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل

وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد
النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك ممتنع اما اولا فلانهما نقيضان اذ يعد فعل
واضداده امرا امتثالا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا امتثالا واما
لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب
لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس
الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا
لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فيحمله
ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاحجية نحو انت وابن اخت خالتك
ومثله لا يليق ان يدون في الكتب وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده
فنمنع ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر لان
الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين
مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد
يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر

يستلزم

يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان
حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على
النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى للاستلزام واقتضاء
الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ارادوا
بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء
اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك وان خرجوا
عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا
الجواب لا يخرج عن نظر الجواب لكون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل
الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما
ذكره في الجواب انما يتم على التقدير الثاني والتحقيق ان يردد في الجواب
بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن
وربما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان الامر الايجابي طلب
فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا

الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي
عنه اذ الذم بما لا ينهى عنه لا معنى له والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل
بل انه يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول
هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر
جعل القول في الاستلزام منحصرا في المعنى فقال التحقيق ان من قال بان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بان ذلك لازم عقلي لم يعني انه لا بد عنه
الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل
يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فيصدق
ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد
لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل
انما خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم
ان يتصور الامر هذا كلامه وانت اذا تصورت كلام القوم رايت ان
هذا التوجيه انما يمشي في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام
واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار دلالة اللفظية
فحمله على الكل بارادة معنى الذي ذكره تعسف بحت بل فرية بينة

واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه
وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم
الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وحينئذ يجب ترك فعل الضد الخاص
وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما قلناه انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم
الواجب الا به مطلقا بل نخص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد
الخاص مستلزم لترك المأمور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان
مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية
منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي
على التجوز منعنا الكبرى وتنقيح المبحث ان الملزوم ان كان علة للازم
لا يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم بنحو ما ذكر في توجيه
الاقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول
من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم
في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص معلول الاخر الذي
هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك
في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل

تحريم احد الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل
ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في الامرين متلازمين
وبعد فعدان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو تم
لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح كما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق
في ضمن فعل من الافعال المتميز ولا ريب في وجوب ذلك فلا يجوز ان يكون الفعل
المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم
وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث
ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم
الا بفعل من الافعال فيكون واجبا تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود
الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هو من لوازم
الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر
وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون
هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل
منها للعلم بانه لا يتحقق الترك الا مع فعله فمن يقول بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه

نعم

كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا ومن غير مرية واذا
تمهد هذا فاعلم انه لو كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به
انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في العلة فقد عرفت
ان القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة
فيه ومقتض له فهو حق لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي
وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر
مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جهة شرايط التكليف اذ
مع انتفاء الصارف لا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا
القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا
لظهور ان الصارف الذي هو علة للترك ليس هو علة لفعل الضد نعم
هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا
كان مما لا يتم الواجب الا به وقد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب
من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف
باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فمتى اتى
به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى

الصدق

يحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون
النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول
وحيث رجع حاصل البحث هيهنا الى البناء على وجوب ما يتم الواجب الا به
وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه
كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا
لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع
لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم
اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لانا نقول
بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه
الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه
التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على
حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على
النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل
الامتثال و يجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية

الفعل منهيا

الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه
بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء
غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف
حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا
بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة
فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء ان شاء الله
لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب
الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل
الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال
الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر النهي عن الخاص وان قلنا
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه
بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل والعزم
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا وجوب للمقدمة حينئذ وقد عرفت

ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وثانياً
فلحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلاً
على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر وحينئذ فاللازم عدم الوجوب لترك الضد الخاص
في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من كونه مقدمة له فلا يتبين
الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه
المباحث فاني لا اعلم احداً حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا
ان الامر بالشيئين او بالاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن
تخييراً بمعنى انه لا يجب الجمع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان
واجباً بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب
واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال
الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على
البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها
وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا
به هذا فلا خلاف بينهما معنا نعم هنا مذهب يتبرأ كل واحد من المعتزلة

والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده
وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا انه تعالى
يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام
في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة
في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد
نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة **اصل**
الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلاً وواقع على الاصح ويعبر
عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلاً وبه قال اكثر اصحابنا
كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة
وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا
على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها
ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره
العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله لكان
جارياً مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلاً يسقط به الفرض وثالثها
انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات

على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات
المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما
هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف
الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره في اي جزء اتفق ايقاعه
كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين ايقاعه على صفة التكليف وعدمه
ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم
على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال
السيد المرتضى ره نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعه
السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة
من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
وهو الاقرب وتحصيل على ما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى
منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان
الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت
بان يكون الجزء الاول منطبقا على جزء الاول من الوقت والاخير على
الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل

في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول
الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص
ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول
بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا فتعين القول بوجوبه على التخيير
في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب
مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره
مقدما للصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان
كان اوله كان المصلي لغيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته
عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية
ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره
ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على
وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب
بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت
او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل
ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم

بدلية عزمه وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو
اتى باحدهما اجزأ ولو لم يأت بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت
والجواب عن الاول بان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت
في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير
يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام
ايقاعه في الاجزاء البواقي وكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل
واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري
كذا ايقاع الفعل في جزء الاوسط والاخير من الوقت في
الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث بتركه
شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل
للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها
احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير
بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في
الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير

تسليمه

تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة
بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال
وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت
مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر
عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس بوجوبه على سبيل
التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب
العزم على الوجه الذي ذكروا له وجه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم
وربما استدل لتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم
على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا
ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول
الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج
عن كونه واجبا وحينئذ فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول
او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة
باداءه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب
اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا ولا نطيل

باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل
ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان
واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل
بالاجماع وهكذا المتقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان الملازمة
المدعى انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه
على سبيل التخيير وذلك ان الله اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه
من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف
ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب كما ان جميع الخصال في الواجب
المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع
بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا
يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا
فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا
من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن
فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء
الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص

المتخالفة

المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين
جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر فيه سهل اصل الحق ان تعليق الامر بل
مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضل
وذهب السيد المرتضى رضه الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول
جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى
قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء
الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا
واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه
عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط
هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه
ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول
شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم
نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط
من بعض اكثر من ان تحصى واحتج من وافقه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط

ان اردن

مقتضيا لانتفاء ما علق اليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان لم
تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا
والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكرناه لم يكن
الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا
لان مفهوم لا يعدم الا بعدمهما وان لم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم
مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه
احدها ان ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم
من عدم الحرمة ثبوت الحرمة الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل
وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء الموضوع
تارة وبعدم موضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن
فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه
هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق
به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الآية المبالغة في
النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة والتحصن فالمولى احق بارادتها

اوالآية

او الآية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى الى الزنا وثالثها انا سلمنا ان الآية
تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضها
ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة
نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وحكي عن الرازي
في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا
انه لو دل لكان باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فظاهرة
واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير
محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت
الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة
الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند
صفة كوجوب الزكاة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها
في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها
عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود
اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما
ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام في بيان حكم محل الوصف اما

لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها
او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها
فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية
لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال
عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان الحكم الغير هذا
من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم
عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه وحينئذ يتحقق ما ذكره من الفوائد
لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدانه صولا لا
فائدة من تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي ضم
اليه صونا للكلام عن الالغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون
ويتادى ما لابد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواها الى دليل واما
تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلانا نمنع ان المقتضي لاستقباحه هو عدم
انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات
اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها

وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد المرتضى فقال تعليق الحكم بالغاية
انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفائه او اثباته بدليل
آخر ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه
آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل
آخرا وهو خلاف المنطوق واحتج السيد رحمه الله بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي
دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة
وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين
لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا
كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله ع في سائمة
الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم
ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا
لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة
فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل مثلا
عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد في التسوية
بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الاصحاب فاضل من انه اقوى دلالة

من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالة كل من قال بدلالة الشرط وبعض من تأخر
لم يتعلق بها اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر
انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا
مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء
كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا و
يتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط و
مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا
بصوم غد ويعلم موته فليس بجائز وهو الحق لكن لا يعجبني التوجه عن البحث
عما نحن وان تحمل ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سرها قلته وانما عدل
عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى حسب ما عليه
على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى ره حيث تنحى عن هذا المسلك
التادية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى
بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون
مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر

بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل
في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما يحسن دخول الشرط فيمن
نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل لانه انما يحسن الشرط فيما يصح
فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه انما يصح ان نعلمه وكونه مما
متمكنا لا يصح ان نعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون
حسنا في امر يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون
الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم
واما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن
وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول ثم حاله حالنا
اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامر بلا اشتراط قلت هذه الحجة
التي افادها السيد قدس الله نفسه وروحه كافية في تحرير المقام وقوية
باثبات مذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها من اعادة
الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المخالف بوجوه الاول لو لم يصح التكليف
بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان
الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف

لم

فلا تكليف به فلا معصية الثاني انه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل
اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز
ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل
اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في
تحقيق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا زمنا ونردد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط هو بقاؤه بالصفة فيه
فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم
ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ ولو
والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى الفداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح
تنشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع
من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع الفعل المأمور به ربما يوطن
نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار
عن القبيح الخامس ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع
عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدك

مثلا

مبحث الاوامر

مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر
العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد اذ ليس نزاعنا في مطلق
شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على
امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه
وح فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم والدعوى الضرورة
مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند
هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مأمور بالفعل الا بعد تقضي
الوقت وخروجه فيعلم انه كان مأمورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه
مأمور به ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح
سليم وهذه امارة تغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز عن ترك الفعل
والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء وللذي
مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع
قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون
عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في
المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف

قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب
نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حينئذ لا سبيل الى القطع فلا دلالة على حصول
العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف
بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا
قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه
من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بنفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة
على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى
وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم
على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما
ما ذكر من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل
وذلك ممتنع في حقه تعالى اصل الاقرب عندي انه نسخ مدلول الامر وهو
الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل
الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال الاكثر بالبقاء
وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني

الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة
فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود
فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام
الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف
على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الواجب دون
المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه
وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في
رفع مفهوم الكل كذا يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج
عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى
التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع مفقود فوجب
القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب
مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض
سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة
والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع
من الترك الذي هو جزؤه فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل

لا نسلم عدم منافية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة
التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس
وغيره لابد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك
فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت منافية
النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع
في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة
واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة
له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا
لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع
المنع من الترك مقتضي لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز
والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا
زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعي ثبوت الجواز بمجرد
الامر بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا ما مر من
القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به
فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل الماهية

رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه ولو برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز
بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء
ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه
اولا وان الاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه
الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث
ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت
المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود
المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك
بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها
اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان اتحادها والكلام في الخمسة بعينه
في الخصوصيات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي
وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك
فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا
يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود
المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ

بالجميع لكان معارضاً باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر
فساد قولهم في نحو الجملة ان الفعل يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل عدم المانع
فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك
فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالاً على بقاء الاستحباب او الجواز فقط كما
هو المشتهر على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب
كما يوجد في كلام جماعة ولا الاعم منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا
القول بابقاء الاستحباب بخصوص الاعم شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافياً
للقائل به مع ان كلهم على البقاء كما رايت ينادي بان البقاء هو الاستحباب
وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركباً من الاذن في الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً
من تركه وكان رفع المنع من الترك كافياً في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان
الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن
في الترك على ما اقتضاه الناسخ تحققت قيود الندب وكان هو الباقي

البحث الثاني في النواهي

اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي
حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره
لان المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما





نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة
في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما نهى
الرسول صلى الله عليه وآله وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا
واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما
قلناه في الامر اصل واختلفوا في المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثر الى
انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية
المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى
لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلاً يعد في العرف ممتثلاً ويمدحه العقلاء
على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد ان يخطر الكف ببال
اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال
ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف
ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدوراً له لكونه عدماً اصلياً والعدم الاصلي
سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور

لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل
مقدوراً لم يكن ايجاده مقدوراً اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط يوجب
لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلاً والعدم لا يصلح اثراً لانه نفي
محض وايضاً فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر
فلا يصلح اثراً للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثراً للقدرة باعتبار
استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه
ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن
لها وهو مستند اليها ومتجدد بها اصل قال السيد المرتضى ره وجماعة منهم العلامة
في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة
وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة ره اختاره
في النهاية ناقلاً له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف
من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو يتحقق بالامتناع من
ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك
الماهية في الوجود لصدقها به ولذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى
مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عُدّ في العرف عاصياً مخالفاً لنهيه

وحسن

وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموماً بحيث لو اعتذر بذهاب
المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهيه متناولاً غيرها لم يقبل ذلك
منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام
لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام
وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب
لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة
في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق
وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام في جميع
اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة
كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت
في نظيره سابقاً ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم
الاشتراك والمجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين بعينه
مجاز فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتأكيد واقع
في الكلام مستعمل حيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث

يؤتى بها بعد الفقد يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى
الفور ايضا والوجه في ذلك واضح اصل لا خلاف في امتناع توجه الامر والنهي الى شيء
واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا في اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا وجماعة
قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول
يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر
وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه
الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة
مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز التكليف
بالمحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا
بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بانه يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت
الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى
فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة
كونها صلوة وينهى عنها من كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها
ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي لعدمه فالجمع بينهما



في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ
من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه ومن البين ان
التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار
المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد
فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة وجزء
الجزء جزء والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في
الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين
بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب
ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه
مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا
اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل
منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه
وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلق الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين

مختلفين بحسب المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة

الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق غير مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم

الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك

في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب

وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته

اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي

ضرورة ان الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي

يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقول في جهة الصلوة فان الكون

المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر

في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من

الحقيقة الكلية على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية

انما يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار

المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي

المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع

فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله فذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الى آه ان اراد

بخر

بخروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ النزاع في اجتماع الحقيقتين

وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع في

فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا ارتياب فيها لذي مسكة وبالجملة فالحكم بها واضح لا

يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل**

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات

لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون

بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة

اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون

غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به

غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتيان بالمنهي

لا يكون اتيانا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة

ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها

منتفية اما الاوليان والثانية فظ واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي

او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي

العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا يفسد بالمخالفة من دون حصول

تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة
مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون
على الفساد بالنهي في ابواب كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان
الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بان
يمتنع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها
من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها
عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة
لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة ورد بمنع انتفاء الدلالة لغة فان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا
والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني
بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز
عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب

اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار
كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل
وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب
الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع هو في غير العبادات
متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به
على دلالته شرعا من انه لم يزل علماء يستدلون بالنهي على الفساد والجواب
اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة
فلا لاحتمال ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا
لما ذكرنا من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجة في
ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في
هذا الدليل الحقيقي بما استدل المانع سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي
الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه ونقيض
مقتضاهما نقيضان فيكون النهي نقيض الصحة وهو الفساد والجواب الاول في
بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته
لغة ومثله تم في الامر والحق ان يقال انهم وجوب اختلاف احكام المتقابلات

لجواز اشتراكهما في الاثم ولحد بعضها الاخر تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا
نقيض الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان نقيض الفساد قوله ان يلزم
في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة الثاني
للدلالة لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت
لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل
الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه فان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة
صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع
ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك وبين
قوله نهيتك عنه منافاة ولا منافاة يشهد به الذوق السليم فالحق ان
الكلام محقق في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء الدلالة
غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت
صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث**



في العموم والخصوص وفيه فصول **الفصل الاول** في الكلام على الالفاظ
العموم **اصل** ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ





والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد المرتضى وجماعة انه ليس له
لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما ادعي من ذلك مشترك
بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع
الى العموم بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان
جميع الصيغ التي تدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في
العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم
عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك
لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير
حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ التي ادعي عمومها
مشتركا بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا
للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل
باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون
الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة
ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج
القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعي وضعها للعموم

يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظا الاستعمال
اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم
لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع اما بالنقل والآحاد
منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول
ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث
لا دليل عليه وعن الثاني بمنع الحصر فيما ذكره من الامرين فان تبادر المعنى من اللفظ
عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم
حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها
ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم
ثبوته والعموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا
ولا اخلا فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك
فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو
وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبا

اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل
ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم
وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض منها الى التخصيص
مخصص ظاهر في انها للعموم على ان الظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم
الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك
بمثل هذه الشهرة من الوهن **فصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد
ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققي مخالفينا على هذا ايضا وربما
خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه
واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق رح
الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب
لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا
وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض
من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر والثاني صحة
الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والجواب
عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد

ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد ومنع الثاني بانه مجاز لعدم
الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع
ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر
ان لا مجال للانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة
اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه
خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل
في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه
الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه
حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد على العموم كونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة
في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما
في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية
والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها
اتفاقا فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد وببعض غير معين لكن

ارادة

ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل البيع فرد من البيوع وتحريم فرد من الربا
او عدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب
والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو المعنى العموم ولم ار احدا تنبه
لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس الله سره فانه قال في اخر مبحث المجمل
ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل
على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكيم اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر
لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق
عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع
في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان
رجلا ليس للعموم فيما يتناول له من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله
من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الحصول قطعا فلم يكن لها مرادة في
ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة
والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب
حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل
مرتبة من مراتب الجمع فاذا حملناه على بعضها فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى

بجميع

والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبيّنه ايضاً
واما ثانياً فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مراداً قطعاً
وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعاً للجمع المشترك بين العموم والخصوص
كان عند الاطلاق محتملاً للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة
الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقناً ويبقى ما عداه
مشكوكاً فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه
وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كونه اللفظ حقيقة في كل مرتبة
وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدهما ولئن سلمنا كونه
حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون
الا مجازاً فيحتاج الحمل عليه الى الدليل **فائدة** اقل مراتب صيغة الجمع ثلثة
على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة
بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه
لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقاً والاصل في الاطلاق

حقيقة

حقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطاباً لموسى وهرون فاطلق صيغة الجمع
المخاطبين على الاثنين والثالث قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول
ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا
دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا
لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه
مجازاً فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف
في صيغة الجمع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين
امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما ثبت حكمه لهم بدليل اخر
وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته
لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكار ذلك مكابرة وايضاً
فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعاً فالمعدوم اجدر بان يمتنع
احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطباً لمن بعده لم يكن مرسلاً
اليه واللازم منتف وبيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال بلغ
احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه

واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل
الاعصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة
عن النبي ص وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول
فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ
لا يتعين فيه المشافهة والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما
عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته
لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر
وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة
من الدين

الفصل الثاني

في جملة من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم
في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو
اختيار المرتضى والشيخ طوسي وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة
وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام الاول ان العام يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم
وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق

الفصل الثاني

من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري
فهو حر وكل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو
مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها اكثر قريب من مدلوله
احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان الاستعمال العام في غير الاستغراق
يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب
جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع
ذلك لما كان لتخصيصه ولاخراج اللفظ عن موضعه الحقيقي وهذا يقتضي
كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده
الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق
المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز
التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم [illegible]
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما
بيننا ولم الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر
اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة في النهاية وفيه نظر لان
قرينة الاكثر الى الجميع يقتضي رجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع

ارادة الاول كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان
استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من
وجود العلاقة المصححة للتجوز لزم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانه محل
العلاقة دون غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه
وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير
مشروط بشي كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما هو محقق في موضعه فما وجه تخصيص وجود العلاقة
بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست جزءا
له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في
مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح
للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك
في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال العام في الخصوص من تحقق كثرة
تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى
بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع مطلقا للتخصيص
بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستنكر عرفا وعن الثالث انه

غير

غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت
العادة بين ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقولون المتكلم فصار
ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه
على تقدير ثبوته كالناس في انه غير محل النزاع لان البحث في تخصيص العام
والناس على التقدير مثلا ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا
لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهودة على واحد والامر عنده سهل وعن
الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين
ليس بعام بل للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر
في الذهن بانه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه
اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على جزئي
معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات
بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على جزئي
معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطب ادخل السوق
مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجية
معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص

العموم فكذا هنا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع واذا قلد
ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين
والجواب ان الكلام في اقل المرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبته يطلق
عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا
تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر اصل اذا خص العام
واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والعلامة والمحقق
في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب
اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة
واستثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول
الثاني للعلامة واختاره في التهذيب وينقل هنا مذاهب للناس كثيرة
سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة
في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة
انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد
فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو المعنى

المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الالفاظ العموم
التي قد ثبت اختصاصه بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا
امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على
ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم ادفع
القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول
اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران
فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له
لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما للبقاء كونه
حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد
التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا
له باق مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المتقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ
وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها
يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون
القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم

بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا
منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد
وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة
ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة لكون اللفظ دالا على امر غير منحصر فيه
واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه
تناوله للجميع وكان للجميع اولا ثم صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك
ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون التناول في لفظ العام او في الصيغ
وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب
والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض
بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما
لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة وأكرم
بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد
بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان المسلم للجنس او للعهد
مجازا ولكان الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة
اما الاول فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق منه من الخصم بيان الملازمة

ان كلا

ان كلا واحد من المذكورات يفيد بقيد وهو كالجزء له وقد صار بواسطته
لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا
يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق
ظ فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع
لفظ والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف
كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا
ان المسلم للجنس والالف واللام للقيد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين
عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله والاخراج
منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه
في هذه الصور الثلث بمتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ
العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولان المفروض ارادة الباقي
من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه
مجازا كون هذه مجازات اصل الاقرب عندك ان تخصيص العام لا يخرجه حجة
عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف
في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر

بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا
في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة
لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل انها
في غاية الضعف والسقوط وذهب الحانز يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة
على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه
ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غير من وقع
النص عليه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل
ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول
ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازات
واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على
شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع
مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل
فان المجازية عنده انما تختص بالمنفصل للبناء على الخلاف في الاصل الثاني
الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل

مبحث التخصيص

على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل
على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق ومما ذكرنا
من الدليل بعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته
مضافا الى منافات عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب
ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على ارادة
فيهما من غير جهة التخصيص فيتعين الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ادعي
هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن
المحتج بها ممن رأى جواز التجوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا
به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن
حقيقة فيه وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور
بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل
الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي
مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي اصل ذهب
العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث
في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب

وحكي فيها كلا من القولين عن بعض العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع
النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر
ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا
وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم
المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والحق
ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره لكنه
ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص
يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان تبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد
وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل
وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطربات العلماء
وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد واذا عرفت هذا
فالحق عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص
بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل

دليل

دليل يحتمله يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة
جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين
على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه قلما يحصل
اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به
قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز
في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز
عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز
منتف لانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة
على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل كما مر
والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة
كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص

ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط القطع
بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية
بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه
البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام
الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل
التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعنى العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهدين فانه كثيرا ما يكون المسئلة
مما تكرر فيه البحث وبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه
وهو ظاهر



الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب
المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد
كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به
اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثنا
ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء
ونحن نجرى على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج
عنه لاحتياجه الى تغيير وضاع احتجاجا فنقول ذهب قوم الى

ان الاستثناء

ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره
بعضهم لكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال اخرون انه ظاهر
في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندرى انه حقيقة في اي الامرين
وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة
وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة
على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع
فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما
وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين
واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج
عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها فالذي يقوى في نفسي ان اللفظ
محتمل لكل من الامرين لا يتعين احدهما الا بالقرينة وليس ذلك بعد
العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا
كما يقوله المرتضى ره وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه
بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه
فانه قال والذي ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه

الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى الجميع لجمل كما قال
الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع بذلك
الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك
بشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما نحن صرنا اليه نظير ما عرفت في هذه
الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها
متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هنالك انه لا يعلم كونها مرادة
بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج
الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه
المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد
بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور
المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا
لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا
وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات
اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة



نحو الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاشياء
انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين
يقتضي الغاؤه وانتقاضه فانه اذا قال القائل لعمك عشرة دراهم
الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك
الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع
استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى عشرة
لكان وجوده كعدمه لان اخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفد فائدة غير
ما استفدناه بقوله علي عشرة الا عشرة درهمين وهو الاقرار بالثمانية
من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه
فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس
بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهو
الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية
بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله
فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح

لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض
من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد
والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك
طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من
الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان
ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن
الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف
ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ايضا وله امثلة
منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن
احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم
بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات و
البائنات وعلى الثالث يتوقف هذا هو الاقرب لنا ان في كل من
احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ
العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت واما
الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا



اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على المقتضى الوضع
وكان سلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه
الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم
من المطلقات وهو المعنى الحقيقي ولم يرد بضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات
واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والظاهر
انتفاؤه فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته
مجازا يستلزم تخصيص الضمير وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان
المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم
من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا
والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع
ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له
فانه ح يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا
به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه
لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم
تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هنا الا مجاز واحد على التقديرين

وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لكن التقدير في الآية
ح وبعولتهن بعضهن وكذا في نظايرها واما مع التخصيص فهو غير اللازم
وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظ بعكس ما قررنا اذ لا حاجة
الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص
والمجاز والظ تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج
الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير
للمرجوع اليه واندرج وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز
واسع وحكم الاستخدام شايع وحجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ
عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل وتجوز ما خصص
الضمير العايد في الظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل
براسه فلا يلزم من خروج احدهما من ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر
وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء
الضمير على حقيقة التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص
المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي
الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله

في العموم

في العموم ولما لم يكن ثمة وجه لترجيح احد المجازين على الآخر لا جرم وجب التوقف
اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو
حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى
لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج
المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى
من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة و
ليس الامر هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان
خاصا فلا يصلح لمعارضته وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع
كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة
مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة
او كلها لا يقصر في القوة من دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما
بعد شيوع تخصيص العمومات اصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر ووجهه ظ ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير
العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكي
المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد رضي

فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد الشرع به لم
يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فجاز ان
كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل
ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف
بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على
الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه
دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا
انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك
لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة
احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا والمقدم مثله
بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان
والتخصيص بالمطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت
العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب

عن الاول

عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي
ظنية وان كان المتن قطعيا ولم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك
للظني بالظني وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه
ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار
لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان
الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص
اهون من النسخ فلا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتأمل
حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف
العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير
مجازا وعند فرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل
مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز
اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان
ظنيا في الكتاب فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع
في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان
كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب الوقف

والجواب ترجيح الخبر بان فى اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب
ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق فيها
يعلم مما ذكر فى محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى خاتمة فى بناء
العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما
اولا والاول اما مقترنان اولا والثانى اما ان يتقدم العام او الخاص
فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص
بلا خلاف يعتد به الثانى ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله بنى على جواز
تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو
الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط فى جواز
النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ قبل حضور
وقت العمل وسيأتى تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان
العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم
انه يكون ناسخا للخاص ونسبه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم
الهدى وصريح ابى المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام

يقتضى الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه
ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه يقتضى رفع دلالة العام على
بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذوى التحقيق
فكان اولى بالترجيح ومما يقوى ان العمل بالعام على تقدير التاخير عن وقت
العمل بالخاص يقتضى نسخه والنسخ تخصيص فى الازمان فليس التخصيص فى
اعيان العام باولى من التخصيص فى ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجوحية
النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف فلا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك
فى مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف وقد بلغ التخصيص
فى الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص بخلاف حجة
القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل
المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتى على
الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال
لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله
اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثانى ان المخصص للعام بيان
له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوى

فان تعديد الجزئيات وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه
من المناقضة بخلافها اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح
ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان
النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن
الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد الكلام ليكون بيانا للمراد بكلام
اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه ولا ضير فيه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ هنا عن الشيخ رح
علله بانه لا يجوز تاخير البيان وكان قريبا بعدم جواز اخلاء العام عند
ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه فانما
يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان ويتوجه
من هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على
تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان هنا للاحتجاج
على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في
التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا
لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في جميعها العمل



بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام
كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين
او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين
ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما
ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما
على الثاني فلا يجوز بل يكون ناسخا مردودا فقد تردد الخاص مع جهل
التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين
ان يكون ناسخا مردودا فكيف تقدم والحال هذه على العام فجوابه ان
احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي
عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم
شرطه فلا يصح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص فلا يبقى
هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال
فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص

لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جايز وهذا ينافي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به وما عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تاديته الا ان سوق كلامه ياباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل

عندنا

كما لا يخفى قال المرتضى عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقدير ذلك في اخبار الاحاد لانها هي التي يتعارض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها على طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف على البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب السيد ره اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين **اصل** المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة



مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت
من الشياع بوجه ما من حيث انها كانت شايعة بين الرقبات المؤمنة وغير
المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد
من وجه آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت
هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم
هاشميا والبس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الآخر بوجه من
الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا
امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والآخر نهيا وسواء اتحد
موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان
الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما
ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما وح فاما
ان يتحد موجبهما او يختلف واذا اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا

نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه
او تاخر عليه وقيل نسخا له ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق
على المقيد وكونه بيانا لا ناسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه
جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق
لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك ولهذا استدل القوم
وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه
افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز
بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز لفظ المطلق
بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد
المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط والتوقف ويبقى المطلق
سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب
عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج
عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين
وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم برمته ابتداء مع الدليل الآخر
من تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع

من التخصيص في العموم فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من افراد
الماهية فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة
تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع
الى نوع من التخصيص فيسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان
الخاص المتاخر بيان للعام وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر خلافا لمن ذهب
الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية
هنا اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي
انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هيهنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكره انما يتم لو وجب حصولها
قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني
ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان تقول
في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر حيث
لا يقصد الاستغراق كما في شرى اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا
الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها

في كفارة

في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب
كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرايطه ونقل
عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير اصل المجمل
هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل
فحيث لا يقترن بما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك
المتردد بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار
المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل
وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث
يتقدمه امران ويصلح لكل واحد منهما كضرب زيد عمروا فضربته لتردده
بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع جهله
اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم اذا عرفت هذا ففيهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى ره
وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا و
الاكثر على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند
الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه
حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما
كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على
العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسما يخصها فيقولون غوصت
يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته
كذا بيدي وانما اعطى باناملة وكذلك كتبت بيدي وانما كتبت باصابعي
قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان
يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها
كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك
بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع
يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة
والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما
عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه

والفرق

والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان
في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال
اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال
بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم وفي
خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع في الابانة الثانية عند
جماعة في المجمل نحو قوله عم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما ينفي
فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة
المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم
فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا ان ثبت كونه حقيقة
شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صوما
صحيحا ونفي المسمى الشرعي ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع
به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو
الظاهر وقدم فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه
نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا عمل

الا انه كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه
يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا
فيه فلا اجمال الاول هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس
هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة المتعارفات ولذلك يقال
هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف
يفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما
ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار
اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله
على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظ عندهما الجمل
الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه
على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي
الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او ركنه
فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم
اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان



الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر
مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف
الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول
لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما
هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة واذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر
او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا
اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح
متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما تقدر للضرورة
يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها
فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع
من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة
المقصود من مثله اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان
بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا
وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح



ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله ومن الرسول
وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها فانه بيان لقوله سبحانه ان الله
يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله ع فيما سقت السماء
العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المأمور باتيانها والفعل من الرسول ع
كصلوته فانه بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده
واخرى بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم و حينا
بالدليل العقلي كما اذا ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا
له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم
تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل
في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى
فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت
الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان لفظه محتمل لجاز ايضا
تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق

بظاهره

بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد
نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر وهو جواز تاخير بيان ما ليس
له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق و
المنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب
هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق
ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة
النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج
ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا
بالخطاب والعجب بعد هذا من غفلة العلامة ره عن قول السيد وموافقته
لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد
والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في مباحث
النسخ عده شرطا من غير توقف ولا اشكال وجعله كغيره وجها للفرق
بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع
من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان انه التفصيل

او غيره بعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكن ما اورده الظاهر
منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي عند قوم بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب
عن الموافقة في كلا الوجهين وسواء وكان العلامة لم يعط المحجة حق النظر والا
لتبين له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور
مانعا من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما تسمعه
وسنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها
كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه
طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به
حجة المانعين على عدم جواز تاخير البيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب
العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف
المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم
من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد
مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما
حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا
احتج المرتضى على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرنا وهو انه لا يمتنع

ان يفرض فيه

ان يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه
قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة
لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول وليتك
البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد وفي وقت بعينه
وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند
توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير
العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل
ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر
وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج
للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني
اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ
موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا
يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال
في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب يريد به غير ما وضع له من غير
دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا

لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد واقتل زيدا وهو يريد
اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولان
يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك
ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل
والمجاز لابد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان
المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع
له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا
فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما
استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك
مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع
له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون
المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع
تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون
دل به على الخصوص فذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة له فيه
او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده

الخصوص فكيف تدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه
دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس يوثر
في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع
اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر
في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار
وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه من وقت الخطاب الى
الحين من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الانتفاع
من الكلام والثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم
مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد
في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه
بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب
ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده
للعموم مشروط وكذا اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يبقى
يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او بالخصوص وينتظر وقت
الحاجة فاما ان يدل على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص

نيعمل عليه وهو نص قول الاصحاب بالوقف في العموم قد صار اليه من ذهب الى
ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على جميع الوجوه هذه جملة ما احتج به على
الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة
التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ
كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عد من الموقت
ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله
دوموا على هذا الفعل الى ان ننسخه عنكم وح فلا بد من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا
في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد اريد
اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب عليه اصلا
ومن هنا التجاء بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا
من العلامة ره فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذه اللجة
ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله
وجها للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه
تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة



فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائد
ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان
المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا الخبر
ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب
بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة
لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان
صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في
تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر
يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل وان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان
لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون
المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ في رفع
التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى قبح
خطابه والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائد
فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير
بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه تعالى

بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اعترتم مثله فالرجوع الى ازاحة
العلة نقض منكم بهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها مع
طولها لتضمنها تحقيق المقام لرد عليه فنحن نعيد الكلام عليه كلا منهما
ونتقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية
التقرير فان مواضع الامتياز على هذا التقدير لا يكاد يخفى على المتامل في
تعبيرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل و
تحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له
الى القرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة
عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل
على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء
بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال
التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير
مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ
مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على
هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث

لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما هو
تحقيقه ولو كان تجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك
لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل فانا على
انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع
ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن واحد وجوز
اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام
المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه
للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة
ح يحمله على حقيقته كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا
بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص اذ هو قرينة التجوز
وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع
النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يجب
القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم
على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه

حيث قال ومن قوي ما يلزمونه انه يقولهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون
بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي
يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف
على اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل بما يبين له قلنا اي فرق بين
هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا
خوطب وفي الاصول بيانه فهو متمكن من الرجوع اليه ومعرفة المراد وليس كذلك
اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد
من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا
مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق
الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعينه بعد هذا الزمان
فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا
قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره
فان قالوا هذا الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان
مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان
مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر من ذلك

اذا كان

اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه نعم قادر ان يقرن البيان الى الخطاب
فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري
كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت سماع العام المخصوص
دون سماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا
بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على
المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد
انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قاله
من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من
الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة
وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها
ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد المخاطب من غير دلالة
على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان
مستثنى عن البين وانما يستقبح الخلو من الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل
ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف
على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الحجج

الثالثة فان بقي عليه لانم ان دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع
موجودة وبمجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام
واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه
الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من
اقترانه للبيان به وايضا حقيقة التهديد عرفا انما تحصل مع مقارنة قرينة
اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم التحقق
التهديد لا لطول حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت
الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب
سلمناه والحجيد به والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه
من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليها فيجب اقتران
القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع تجريدها
عن القرينة المبينة للمراد منها لحال العدول من موضوعها يصيرها
كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون
قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده اه قلنا

ثم ولكن لا بد من بيان محل النزاع التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم فقد
هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمم ولا ينفعكم قوله فاذا
خاطب به مطلقا لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص اه قلنا هو لم يدل به
فقط على الخصوص بل مع القرينة التي تنصبها على ذلك بحيث لا يستقل
واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة بمجرده بها
مع انضمام القرينة والا لا ينتفي المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة
له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة
اللفظ اه قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز
فيحمل اللفظ على حقيقة ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز
واي بعد في هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم
تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشتغلا بكلام الواحد فما لم ينقطع
لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال
اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فنعلم ان الدلالة
عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان ولختلافنا بالطول والقصر
لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت

الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده
كما يقول هو في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي
فيحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
تكليفا اه قلنا ونحن فيه لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف على الاتنا
لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران
بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما الجواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى
البيان لان غرض الغائية في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته
ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه
موضوعا للعموم وما ذكر من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان
التوقف فيما قبل الوقت الحاجة بمنزلة التوقف لاكمال الخطاب ومن المعلوم
ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص
عند ما يحتاج القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان
المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال والله تعالى اعلم

المطلب الخامس في الاجماع **اصل** الاجماع يطلق لغة على معنيين
احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق



وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة
في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكانه ووقوعه والعلم
به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال و
احال الآخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكانه
الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجته ركيكة واهية
فحرى بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد
وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في وجهه
فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء
ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة
ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ
للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا
في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع
حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي
هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجة

على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لان الاجماع حجة في نفسه
من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا
علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه
في جملة المجمعين ولابد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم
اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال المدار
في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لاسيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر
واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلى المائة من فقهائنا
عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما
بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة
والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول
الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع
من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم
للمسائل الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة
من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصحاب في اصطلاح

من غير

من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف
او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او
ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة
لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة
التي ذكرناه وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في علم الاصول من غير
اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على
حجيته مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا
نراه في مواضع لا يكاد تنالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطأ
في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا الموضع منها
والله اعلم اذا عرفت هذا ففيها هنا **فوائد** الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة
على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ
لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا

مما يقطع بانتفائه فنقل الاجماع بدعوى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا
هذا وليس مستندًا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة
للعلم فلابد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما زمان الشيخ
على ما ذكرناه للمقارب لعصر ظهور الائمة ع وامكان العلم باقوالهم فيمكن
فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء
اهل الخلاف حيث قال الانصاف فانه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا
في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل
واعترضه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزمًا قطعيًا ونعلم اتفاق
الائمة عليها علمًا وجدانيًا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه
وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن
ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء
من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل
على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخيرا علمًا وجدانيًا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار **فوايد الثانية** قال الشهيد في الذكرى
اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعًا قطعًا وخصوصًا

مع علم

مع علم العين الجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي
موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم
الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية
الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان
العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا
وليس الخطاء بمامون على الظنون **فوايد الثالثة** حكى فيها ايضا عن بعض
الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده
قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى
التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان
اشتهارها في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها وتضعف
بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن
هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورًا
في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب
الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينًا لوجهه وهو ان اكثر

الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم
به وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها
الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها
الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد وممن اطلع على هذا
الذي تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقال السيد ره
في الكتاب المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام ابن
ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق
بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي يفتى
به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل
اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز لمحدث
قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان وطء
المشتري البكر ثم تجد لها عيباً فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يردها
مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً فالقول بردها
مجاناً قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة

قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ ببعض
دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع
شيئاً متفقاً عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسألة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجاناً
والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة مذهباً
وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعاً عليه يكون
قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة الجواز لم يخالف اجماعاً ولا مانع
سواه فجاز ولكن يتجه على اصولنا المنع مطلقاً لان الامام في احد الطائفتين
فرضاً قطعاً فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثالثة
بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق الاولى وهكذا القول فيما لو

اصل
اذا لم يفصل الامة بين مسألتين فان نصت على المنع من الفصل فلا
اشكال وان عدم النص فان كان بين المسألتين علاقة بحيث يلزم من
العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة
وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث
الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما
علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز

لان الامام مع احد الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في
الجميع وهذا الكلام واضح **اصل** اذا اختلفا الامامية على قولين فان
كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في
الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين
دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا
وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير
في العمل بايهما شاء وعزي الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين و
التماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم
منه اطراح قول الامام قال ويمثل هذا ابطل ما ذكره لان الامامية
اذا اختلف على قولين فكل طائفة يوجب العمل بقولها ويمنع من العمل بقول
اخرى فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق ره جيد
والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه
قال المحقق ره اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك
على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف
لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولقائل

ان يقول

ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد
وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ههنا كالسابق
في غاية الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول
لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت
به كما ثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر
الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول ص
اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد **فائدتان الاولى**
لا بد في حكاية الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها
الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار يقبل
اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية
الاستناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس
وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله
ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل
والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلافه

ذلك فانه ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين
اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا
حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث
احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيما
ان قلة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى
ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من
المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح الى وجه من وجوهها
مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه **الثانية**
قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة
في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان
يتبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب
الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما تقول لك فلا حجر عليه في الاعتداد به
وذلك ظ

المطلب السادس في الاخبار

اصل ينقسم الخبر الى متواتر
واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه
ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك



فانه بهت

فانه بهت ومكابرة لانا نجد علم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية
كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار
قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين
فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب
من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع جوازه
لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى
وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد ص فيكون باطلا ومنها
انه كاجتماع خلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان
حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير
بنقيضه وذلك مح ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما نحصل
منه كما قلتم وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على نفسنا
وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني
اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف
بخلافنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك بالضرورة
فهي كشبهة السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول

مبحث الأخبار

جواب عن الثاني ... ان نقل اليهود ... [illegible]
تحقق التواتر ... والعلم ... [illegible]
وذكروا والقاطع ... حصول العلم بصدق مضمون المتواتر ... [illegible]
وان انتفى علم ... [illegible]

انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها
والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده
وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل
العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على الاكل وحدة
الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك
ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين
العلمين انما باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان
بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الآخر وعن السادس
ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة
اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها
في المخبرين وبعضها للسامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى
الحس فانه في مثل حدث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين
والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط
ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما

اخبروا به

بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما ولم يتعين لفظا والالفاظ
بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا
اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في
الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له
خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة
فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن
وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني
المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار
اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد
مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظة هذا لا يطلق الا على خصوص مشخص
فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك
وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة

باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياتها فمن والى
وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء
وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما
التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام
بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية كما
ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك
لفظ ضرب مثلا موضوعة موضوعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت
عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح
واذا تحقق هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات جزئيات الاخراج اما الحروف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به
انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما
الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان
عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل
بامور منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني بالوضع العام وهو الاغلب
كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك ومنها

فان الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة ولا يحتاج في فهم المراد
منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة للمعنى المراد من الموضوع بالوضع العام
انما هو بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده
في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا
الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد
لكونه موضوعا للمسميات متناهية بحيث يطلق يدل على تلك المسميات
اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف
الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها
في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى
القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة
بحيث يكون صالحة للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار
معنى اخر فيحكم حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا
فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة
التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين
بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم

ثبوت خلافه احتج المرتضى رح بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني
والق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد
من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ لشيئين
الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان تقوم
دلالة على انها مجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا في انه وجد في
القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء يتعقب جملتين عاد اليهما تارة و
عاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلا بد
دلالة ومن رجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا
من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا
فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما
انه محتمل لعموم الامرين وحقيقة في كل واحد منهما فما يجوز القطع على
احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب
لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لا امر ثالث
او ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع
الى رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما

يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لهما فلم نجد فيه
ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب
مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما
الا بدلالة الرابع ان القائل اذا ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكواتي
قائما او قال جالسا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال
او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما علم
من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك
ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر
فكذا يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال
والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام تاتي بعد تمامه واستقلاله
وقال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل
فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا
من مرتكبيه مكابرة ودفع للتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من
قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال والظرف هو العامل
دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب

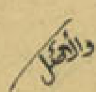
اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه
هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام ولعدم
معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف ولغير ذلك من الاسباب المقتضية له
واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين
لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين
واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي لصلاحه للاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه ويبقى الوقف
واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه
ومما قلنا انه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب
للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه
واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله
ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة
اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا
رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها
لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعالى

اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بالخلاف فكذا الاستثناء لغيره والجامع بينهما
ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى
كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ
العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من تناولها الجميع وخامسها ان
طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث
تتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع
حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان
مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان
تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب
الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب
ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق
لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوفة
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة

وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس
باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا
على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول
القائل حججت وزرت ان شاء الله تعالى وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع
ليقف الكلام على النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية
اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم
الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الائمة على
حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما
لا يصح وتناول الفاظ العموم الجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها
موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام
وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه
ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا
كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه
مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون

الاستثناء من كل جملة فيخصون بذكره ما يدل على مرادهم في اخر الجمل كما
ان المطولين يذكرون عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة
فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان اعتبار
الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى الملحوق كالشرط والاستثناء
والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لتمييز حكم ما يصح لحوقه لكلام
مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه
وبعيدا عن محل اللحوق واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه
تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع المحذور الهذرية فيبقى الدليل
في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق
بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد
عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان
مستقلا بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل

على عمومه وظاهر الا ضرورة يقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي
يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع انه
لو رجع الاستثناء الى الجميع فاذا ضم كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل
وان لم يضم كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد
العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله
حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس ان
الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا
قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى
راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك
السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية
الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على
استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين
لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين
الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول
انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام


والاصل

والاصل الحقيقة فلا جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ
لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد
ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو رأي محققي المتاخرين فظاهر
وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة
عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد
بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة
وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي
فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان قرن العمل بالدليل يعني الاصل
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن
الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة حتما لا يدانيه شوب الريب ولا
يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة كاف
به فتعليل قرن العمل بالاصل لدفع محذور الهذرية فضول بل
غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج
عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى
منه حتما ولو غيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده

وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء لخلافه
لهذا الاصل يغني لقاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر
لان الاتفاق واقع على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء
من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة التكلم ظاهر
اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ مجردا
مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا
له وموجب رده ويتمشى في الاولى الى الخبر بعينه ولا يجدي معه دفع محال
الهذر بقليل ما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وشرطها مع الاتصال
انما هو نص الواضع على ان للمريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال
تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لم يتوجه للسامع
الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق
بتخصيص الاخيرة فقط كما هو يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ
صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك
في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول

بالاختصاص

بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض اشتباه فيه عليك فشبهه
بالندب في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا
وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضاءها كون الفعل راجحا
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زائدا
في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا
في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة في الندب
فقط وهذا نوع مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة
على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول
بانها حقيقة في الندب وعند بعض الاصوليين القائل بالاشتراك في فرق
الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بوجه
منه وذلك لانا في الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن
هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة
مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة
على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضع اللفظ ولا عادلا عن حقيقة
بل كان مستعملا فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة

ان يكون المتكلم بارادته مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضع اللفظ الى
غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل
في كلام الواضع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط
على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه
على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء
بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها
شرايط وهي ههنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال
بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول برده لعوده
الى الجميع عندنا وعند السيد رضي الله عنه محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع فرض
واستقلاله بالاخيرة فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا يتعلق بغيره
وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فان من
الجايز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
لازما قال علم الهدى رضي الله عنه مشيرا الى هذه الحجة في الجملة بجواب عنها وهذه الطريقة
توجب على المستدل بها انه لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء
ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق

بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان
الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو
جايز فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر
عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه
انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكن مع ذلك
محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار وقوله يلزم ان يكون
العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا
لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها مقام
معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة
عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع
عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة بعينه
بها وانما ذكر بعض الائمة رضي الله عنه انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر
وتجويزه في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية
كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه

قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم
فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني
الامير واعطيت واكرمت الامير فان الفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل
ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي
المتأخرين مستندا الى اهلية تجويز باصالة انتفاء المانع سواء توهم توارد المؤثرات
على اثر واحد مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات
قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما
في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد
بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على حدة
وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي عن الضمير
واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم
ايده بتجويز سيبويه قال زيد وقعد عمرو الظريفان والعامل في الصفة
هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه
هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم نفسه



اخبر واعنده اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع
قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره المرتضى ره
وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد اذا كان
هذا العلم يعني الحاصل بالتواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في
شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا
الشرط لئلا يقول لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي ص سوى القران
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق بين خبر البلدان
وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تتفرد الامامية بنقله والا اوجبتم
ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اوجبتموه في اخبار البلدان وقد اشترط
بعض الناس هيهنا شروطا اخر ظاهر الفساد فهي بالاعراض عنها احرى فائدة
قد تكثرت الاخبار في الوقائع وتختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك
بينها بجهة التضمن والالتزام فيحصل بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من
جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين ع في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا
وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر
ذلك منه وان كان لا يبلغ شيئا من تلك الجزئيات درجة القطع اصل

وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلّت وليس شانه
افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم
وان انضمت اليه القراين والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف
على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال
منكر غير معتادٍ من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع
بصحة ذلك الخبر ونعلم به موته لو لا نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا
لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف
بمثل هذه القراين بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا
في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه
ان حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته
بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني
لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذ حصل الاخبار على خلاف الوجه
بالامرين المتناقضين فان ذلك جايز واللازم باطل لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل
العلم به لوجب القطع بتخطية من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع

والجواب عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عنه العلم
واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة
واما عن الثالث فبالتزام التخطية ح فلو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه
لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد **اصل**
وما لو عرى من خبر الواحد عن القراين المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا والتعبد به
في الجملة بين الاصحاب خلافا للقاسوري ما حكاه المحقق عن ابن قبة وينسب الى
جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع
ام لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي
المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتاخرين
الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند
انذار الطوايف لهم وهو متحقق بانذار كل واحد من الطوايف واحدا من القوم
حيث اسند انذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف وعلقه باسم الجمع اعني
القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع

بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوايف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر
شرطا لقيل ولينذروا البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما
يودي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي
ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر
وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي
باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق
الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه
لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه و
لا يحسن الا عند وجود المقتضي له وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على
الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع
النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى
لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت
الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب
من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان متعلقه
الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما

وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب
المؤاخذة فاعله واذا انتهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما
فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن
ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية
يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق
قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر بحمل الخطاب عليه والا فالحكم بابقائه
ومعناه اللغوي مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل
عنه ولم حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ
حالا من الفاسق وفساده ظاهر وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع
بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب
التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام

واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء
بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار
ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وزمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم
انكار بذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة حديث مع كثرة الروايات
عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة
والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ
سلوك هذه الطريقة في احتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة مقتصرا
عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا
بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وفي
كتبهم المدونة فيسلم لخصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن
النبي الى زمن الائمة فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا
من العامل به ومن وافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا
فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال

بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك
مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب
العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الثاني ان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذاهب اهل البيت في نحو زماننا
منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا تفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح
كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا
تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا
من اخبار الآحاد يحصل بها الظن ما لا يحصل بشيء من ساير الادلة فيجب
تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا الوجه فيما اذا حصل للحاكم من شهادة
العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم
بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى

والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال
الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان
المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا بنفس الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب
الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر
سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره
الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق
من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل
وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلافها
وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا اياها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي الحكم ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما
على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع

والضرورة

والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير
صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف
بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما
اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني
من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي
دليل الحجية وهي تنافي الوجوب ولان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما
ذكره السيد رضي في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون
بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا
نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل
عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير
في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه
الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل
باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في

في ابطال في الشريعة وحضره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه بيّن في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل
مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم
وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق
بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد
من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم
فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في الدلالة
الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف
وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد
بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق في الا
ختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا
يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها
وصلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر
في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع

لما صرنا

لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة يقتضي مشاركتنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عندنا دونهم وهذا واضح لمن
تدبر واما ما ذكره السيد في جوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية
تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا واعتقادنا في الحكم
بذلك على نقله لم نقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه
خبر واحد وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل
العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة
وامكانه في عصره وما قبله في ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يحكم بالنسبة
الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية
لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع
الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد
كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد رحمه الله على نفسه
في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد
فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه
نعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق

ذلك ونحوه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم
ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال
من طرق ذكرها تعين العمل به عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة
لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة
وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل
العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا
نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيكون خبر الواحد وغيره من
الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة
كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على
قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن حجج
على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل
التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسنده
مخصوص من طريق الآحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب

مبحث الاخبار

وبين ما حكيناه من العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد
المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول
بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله
من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا
اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والا
نضاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذا كانت اخبار الآحاد يومئذ
قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا
على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم برأيه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه
بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا
من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا
ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن
الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي

تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة
بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قدماء
الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما
فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا
لتكثير القراين وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما ذكره في الوجه الثالث من
حجة القول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر
وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على
الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن منهم
الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه فاذا اتضح ضعف الوجه
المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية

اصل وللعمل بخبر الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا تقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز
ظ ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف

وجمهور

وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز
الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وتسليما لكن
الفارق موجود كما يعلم من تعليلهم في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق
ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق الاولى لان للفاسق باعتبار
التكليف خشية من الله ربما منعته عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف
عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العذاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا
اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث
يجتمع غيره من الشرايط لوجود المقتضي ح وهو اخبار العدل الضابط وعدم
صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاص
الفسق في العرف المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو الظ
الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ وحكى المحقق عن الشيخ انه جاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم
بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير
وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمن بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون

وأجاب المحقق ره بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة
مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسد
المذهب وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي
عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي
من ان ابان كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي على ما هو المشهور
الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
من الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب
ايضا وظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه
بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ ره انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا
عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ره ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار
خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور
الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب

لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضوع الحاجة
من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا
فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه وعدالته ولا ريب
ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الآية
متعلق بنفس الوصف لا بما له تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة
البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ
رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن
جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيده كون
المراد من الامر هذا المعنى قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور
عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث
لا حجر معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا
ظهر لك انه يصير مقتضى الآية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة
نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول

رواية المجهول لانه مبني على الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده
واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل
الذي ادعاه ولو نهض دليله لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود
بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله
فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتمال
ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز
ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام
اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة
وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا انما يتم فيمن بعد عهده
عن اول الزمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي
هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو
كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمن في حقه تحقق
الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة
تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت الواسطة فلا تقوم
الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة

بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في
الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة
سلمنا لكن التعليل الواقع في الآية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت
الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم
في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر على حد قيامه
في خبر الفاسق وسياتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه
الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض
الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال
فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض
له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق لو كان
زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو
وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر اصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار
بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على

سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو الاصح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء
واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم
وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في
التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق
لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين هذا هو الحق عندنا
لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد فيها كما هو ظ وان مقتضى
اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا بالنص
عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط
للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد لو نقصتهم
بعض افاضل المتاخرين فاحتج بالعموم المفهوم من الاية ان جاءكم فاسق نظرا
الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت
عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل
على نفي الزيادة على الشروط فلا يزاد الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول
الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا لكن
زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة ظاهرة في الاحكام

الشرعية عند

الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان بينة اذا اكثر شروطها بتفقد المعرفة
بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد
والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في
الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار
ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس
فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس وقد نبه
على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم انه لا اكتفاء
بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط
العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في
الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة
كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا
وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول
التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد
يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة
ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول

على العلم بالانتفاء، وهذا تناقض ظاهر فلا بدّ من حملها على ارادة الاخبار بما يسوّى
العدالة لا يقع ما ذكر بنحوه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه ايضا
نقول للاذم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا بعد فيه
كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث
ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر
في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان
طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد
جار فيه والمختار في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في قبول الجرح
والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار آخرون
الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون
التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات هيّنة
ووجوه ركيكة لا حاجة في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء
منها اذ التعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي
استوجهه العلامة ههنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي الى الاكتفاء

بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء
ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج
الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة **اصل** اذا تعارض الجرح
والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل
انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا
واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم
قال الشيخ العلامة جمال الدين بن طاوس انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم
التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه
فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكتف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء
بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار
والدي ره وذهب العلامة المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا
قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان
ان يعنى نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه

وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يحصرون في العدالة
سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين
المعدّل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده و
التمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن
كثير من الرواة وبالجملة فلابد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له
معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق بيانه عليه في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا
من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها
وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند والنظر
في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح فصل لابد للراوي من مستند
يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم
نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع
من لفظه سواء كان بقراءته في كتاب او باملائه من حفظه ودونه القراءة
عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية
كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى

الاكثر من خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان تجويز
الرواية بالاجازة يتضمن معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما
قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة
والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة
مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه للتوقف في
قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وشبهه في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز
مع القرينة فلا مانع منه مثله اي في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار
اجمالي ولم ينقلوا الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق
وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف
ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه
والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى فانه منع من استعمال هذه
الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم يجوز ان
يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها
فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به
وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفى ما اثبت اولا وهذا من السيد

في غاية الغرابة فانه سدّ لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعانده الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على
انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قراءة عليه تشبيها له
بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة هذا الكلام عن الشيخ
في النهاية وتطوّل فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة قراءة
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه
واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عدا من علمائنا على صحة
اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فانه لا مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة
والاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول
الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها
وقوع الاخبار تفصيلا ومنه عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض
منه حقيق هذا وظاهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى
القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث
قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه لم يزده ذلك الاجازة او لم يجز
وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه



وانا فهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها
ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني
ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول
الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرأه عليه فاقر به حدثني
واخبرني ويجري مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه
فاقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد لعلمه
انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كذب ثم
وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب
اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأ عليه ويعترف به
لنفي علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به
ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة و قال
بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاخبار
جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل
عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فلا

كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفى حكم الاجازة انما هو بالنسبة
الى خصوص الرواية بلفظ حدثنى ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على
الراوى كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التأدية
عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر
بنوع شك نظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة و
الادراك وقد عرفته فظهر ان دلالة ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد اذا علم
عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون ما
متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل
للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبى
والائمة وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في
الاستغناء عن الاجازة ربما اتى في غيرها من باقى وجوه الرواية غير ان
رعاية التصحيح والامن من الحذف والتصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في
وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك وبقى في هذا الباب وجوه اخر مذكورة
في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك آثرنا طى ذكرها على غيره

اصل

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم
قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له
دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن
مسلم قال قلت لابى عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان
كنت تريد معانيه فلا بأس ومنها ان الله تعالى قص القصة الواحدة بالفاظ
مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة
منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ

اصل

اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر
الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض
ففى قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندى عدم القبول مطلقا
وهو مختار والدى ره وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه
لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابى عمير من الامامية وكلامه
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية
القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من [illegible]

الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن
عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون
لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند
سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه
عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ
بحجته من غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة
الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح
للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان
ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل
فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح
لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه
القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو
مراسيل محمد بن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل
الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان من نوع

الاستقراء

الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا
ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج
على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير
معلومة فضلا عن عدالته او لا بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست
تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم
يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرف بفسقه ولو عينه لعرفنا
فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة
فيما ذكرنا من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فيتعين ان يكون عمدته
في ذلك الاستقراء وحصوله في غاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل
النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة وعلى ثانيه
ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه
حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت
عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا
غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله
يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين

فبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين
الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار
اختلاف احوال راويه في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها
الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم **الاول** الصحيح وهو ما اتصل
سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما
يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرايط خلا
الانتهاء الى المعصوم وان اعتوراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال
فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة
من الاسناد جامعة للشرايط سوى الاتصال بالمعصوم بحذف وقع للاختصار
فيقع مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك
الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال
السند اكثر من واحد **الثاني** الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي
الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب
او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس
ما ذكر في الصحيح **الثالث** الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه



منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من
جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين
في ذينك القسمين **الرابع** الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة
بان يشتمل طريقه على مجروح بنحو فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه
الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما باعتبارات شتى
كلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا
لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء **المطلب الثاني**
في النسخ **اصل** لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف
لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت
الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة
وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو
مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق
النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي
يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة
ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي

عند قبيحًا فبتقدير قبحًا يكون الامر قبيحًا لنهج المخالف بوجوه الاول قوله
تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني
انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت العمل الثالث ما
روى ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس
وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي
فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو و
الاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني
ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل
عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور
لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث انه لا يطابق
بصحة الرواية ثم مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان
كان حسنا كانا كك والا قبحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مراد
فلا يكون مامورا به وينبغي النسخ اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة
المتواترة وهي به ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف



وافقوا انا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا
ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر اهل العلماء لان
خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب
شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز عقلا
ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وادعى البحث في ذلك
قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز
نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره
قبل انقطاع الوحي او لا قال المرتضى ره اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا
كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه
دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا
القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا
فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك
سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي
انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا
حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي ص اخبر على مذاهبهم بان امته

لا يجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على
الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الا
حكام التي تثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الائمة قبل انقطاع الوحي
ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الائمة على خلافه
والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما يثبت بالاجماع لا ينسخ به هذا كلام
السيد وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال
الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ
فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون
اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند
لا نفس الاجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا
انه يصح حصول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد
لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم
بدلالة شرعية متراخية وكذا يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن
باقوال يدخل في جملتها قول النبي ص وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب
عليه فائدة مهمة كما لا يخفى اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال

مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي اخر متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم
الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست
نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور
العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوة
الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما
عبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في انه ان زيادتها هل هي
نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل
شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى
ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع
مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية
التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة
ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة
قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد زيادة الركعتين على ما كان
يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما
لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فعل هذه

لا يكون كك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الأحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى
المحقق عن الشيخ ره موافقته السيد على هذه واختار هو ما حكيناه اولا
محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي
فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرافع لمثله نسخا والا
لكان كل خبر يرفع البراءة الأصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة
على الركعتين بطريق السؤال والجواب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب التخيير
ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل
على وجوب تعقيب التشهد الثانية يلزم ان يكون الأمر بتأخيره نسخا
لتحليله لم يرفع الدليل الثاني شيئا من ذلك واما الركعتان فان حكمهما
باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا صار
منضما والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة
واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزأتا بعد ان
كانتا مجزيتين فان الأجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن
نسخا ولو علم الأجزاء من نص الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما
منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر

من جواز



من جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع
به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر من كثير
من آثار اكثر مباحث هذا الباب **المطلب الثامن** في القياس والاستصحاب
اصل القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما
في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشترك
جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع
العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواترت الاخبار
بانكاره عن اهل البيت ع وبالجملة فمنعه يعد من ضروريات المذهب واما
المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى المنع منه ايضا وقال
المحقق اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم جاز تعديته
الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره الأقوى عندي ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية على ذلك
بان الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها
فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين

وجدت وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت
الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان تكون الاسكار الخمر
بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس
والجواب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز
مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص
وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون
القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان
قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل
حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يقتضي
فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة اما لو قال علة حرمة الخمر
هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد عليه الاعتراض بان الحركة ان عنيتم
بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم
بها امرا اخر فيأتي ذلك الاحتمال فهناك لا بد في ابطاله من دليل
منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة
وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلو قلتم انه في العلة المنصوصة



كذلك قولكم ولو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه
يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار
من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله
ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض
فرعا والاخر اصلا اولى بالعكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعض المحققين
في هذا الباب ان النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله
حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص
بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت
يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر
انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان
النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق
عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك
حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى
مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن

الدواعي الى الفعل او غير وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة
ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل
المصلحة مضرة وقد يدعوا الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون
وجه وقد يدعو منه دون قدر قال وهذا باب من في الدواعي معروف ولهذا
جاز ان يعطى على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال
دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال
واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس
وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد
ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا
ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لم كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه
ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى بالاتفاق وفيه نعم
من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندك ما قاله المحقق ره ويظهر من تضاعيف
الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان الثابت
من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها اينما

الدواعي

الدواعي او وجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة ره في التهذيب وكثير من العامة
الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائدة عنه من باب
القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا
في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار
مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم
المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط
والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحنه
وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح
كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى
المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف وعن كونه اكد
في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر
لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على الحكم المفهوم
لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال
به النافي له ورده بانه لا تنافي القياس الجلي على ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى
حتى يتحقق انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس قياسا

وحجة النافين القطع بافادة الصيغة فى مسئلة المعنى المذكور من غير توقف على
استحضار القياس والجواب ان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعى لا
العقلى فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت
ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظى لا طائل تحته

اصل

اختلف الناس فى استصحاب الحال وهى ومحله ان يثبت حكم فى وقت ثم يجىء
وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان
وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به فى الوقت الثانى الى دليل المرتضى وجماعة
من العامة على الثانى وحكى عن المفيد رحمه الله المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد
مثلوا له بالمتيمم اذا دخل فى الصلوة ثم رأى الماء فى اثنائها والاتفاق واقع
على وجوب المضى فيها قبل الرؤية وهل يستمر على فعلها بعد استصحابا للحال
الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن قال
بالثانى احتج المرتضى بان فى استصحاب الحال جمعا بين الحالين فى حكم من
غير دلالة لان الحالين مختلفين من حيث كان غير واجد للماء فى احديهما
وواجدا له فى الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا
قد اثبتنا الحكم فى الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل

يتناول الحالين سوى بينهما فيه وليس هناك استصحاب وان كان تناول الدليل
انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات الحكم لها
من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من الدلالة
فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله
ان ثبوت الحكم فى الحالة الاولى يقتضى استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم
استمرار الاحكام فى موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما انه لا يمنع حركة
الفلك وما جرى مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع
واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الحالة الاولى وكيفية
اثباته وهل يثبت ذلك فى حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق
بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت فى الحالة الاولى
انما يثبت بشرط فقد الماء والماء فى الحالة الثانية موجود واتفقت الامة
على ثبوته فى الاولى واختلف فى الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت
فى العقول ان من شاهد زيدا فى الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد
استمرار كونه فى الدار الا بدليل متجدد وصار كونه فى الدار فى الثانى
وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان

الفلك وما جرى مجريها لا يمنع من استمرار الحكم فذلك معلوم بالادلة وعلى من يحتج
ان رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال ويمثل ذلك يجيب من قال يجب ان لا
نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها
وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها
ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر يجوز فا زواله لغلبة البحر الا ان
يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الآخر
وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب
الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا
التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني
ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الا
ستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم
الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثر فاذا كان
التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل

بالراجح

بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل
والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمسألة من تيقن
الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس ومن تيقن طهارة
ثوب في حال بني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بني على بقائها
حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله
وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان
العلماء مطبقون على وجوب بقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق
ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج
له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك
والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي
مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية
او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل
النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي

التحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة واقعة لذلك الا انه
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول
وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي
لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه
وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر
كما يرشد اليه تمثيله بموضع النزاع بمسئلة التيمم ويفصح عنه حجة المرتضى وكانه
استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار المحقق
قول المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع** في الاجتهاد والتقليد الاجتهاد
في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك
في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن
بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل
دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل
فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الذكرى
والدروس ووالدي في بعض كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى

منتخب الاجتهاد والتقليد

الثاني

الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وحينئذ فكما
جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز
تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل
واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه
وحيث يحصل التجزي المذكور يخرج عن المفروض والتحقيق عندي في هذا المقام ان
فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط
المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط
بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل
بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب
منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز
ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار
من ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد
عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن التعويل في اعتماد
ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به

بر وانقضى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي
للاجتهاد المجتهد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور ولانه تجزي في المسئلة
التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق
وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض لحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق
بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض لحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه
مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع
فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف

اصل وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع
ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم
من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة
النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها
ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة
الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها
ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة

في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته
وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم و
الخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم
العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولابد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال
على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف
شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية
تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها
على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع
التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع
موصوف بما يجب ومنزه عما يمتنع وباعث للانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات
كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقتدر على التحقيق بالتفصيل كما هو داب
المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم
الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص
بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصلا

الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقاً يحصل به الدربة فيه ويعين على
التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
للمطلع على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والادلة
التي تقضي الضرورة من الدين بكذبها اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب
من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر
مخطئ آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر
فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف
واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد
استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعباء به ثم اختلف الناس
في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل الحكم لله فيها
تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده
فيها وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه
فهو المصيب ومن عداه مخطئ فيها معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب
وقد جعله العلامة في النهاية راي الامامية وهو موذن بعدم الخلاف فيه

بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم الاثم كثير طائل فلا جرم
كان ترك الاشتغال بتقرير حجتهم على ما فيهما من الاشكال اوفق بمقتضى الحال
والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله
وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا وكذا رجوع العامي الى المفتي
لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل
الاستعمال والا فلا ريب في تسميته اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا
في العرف وهو ظ اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ
درجة الاجتهاد سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم وعزى في
الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال
على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند
الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي
المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة
وضعف هذا القول ظ وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن
للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي
النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك قبل وقوع الحادثة او عندها

والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الحادثة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه

اصل والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذ قد عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر نعم وخالفه الاكثرون واحتج باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة الكلامية لا يقال قبول الشهادة انما كانت لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية

اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى قول الشيخ على ما حكاه او تردده فيه مع انه ليس ينبغي لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يتوقفوا في قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير

اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما

لم هذا اللفظ برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على
استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا
ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة اليه ولا باتصافه اليه بالزهد
والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف
بالشرائط المعتبرة من ممارسته ومراجعة العلماء وشهادتهم له باستحقاق
منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظ كما ترى
وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة
بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في
النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن
جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم جواز
استفتاء غيره بل عدم جوازه ح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما
يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة
لما ذكره المحقق حيث قال والعامي طريقه الى معرفة صفة من يجب عليه
ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي
يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة

قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه
لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة
والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم
ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى
واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في
تقليد ايهم وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده
وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة
بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا
والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع
قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر
الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
ورع الاخر وهو حسن **اصل** ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء
المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع ذلك المحقق ره فعلى من
تنويع الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة
يفتي بها الى مرجع اصوله التي يبتني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد

عن نظره في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت آخر فان كان ذاكرا للدليل لها جاز له
الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام
وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق وغيره انما
ذهب اليه العلامة متوجه لانا لو اوجبنا على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد
وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس
اصل لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة الفتوى في العمل بقوله
بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع
الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع
منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه
ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب
على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان
التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر
بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع
لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء
والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز

قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع
الى فتوى المجتهد وح قائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها
دور ظ وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها
بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من
الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد يكون حكي الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب **خاتمة في التعادل والترجيح** تعادل
الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل
باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف
ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل
التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند
التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة منحصرا عندنا
في الاخبار لا جرم كانت وجوه بالسند والترجيح كلها راجعة اليها
وهي كثيرة منها الترجيح ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون
رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فيترجح ما رواته اكثر لقوة
الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطا من الاقل ولان كل واحد يفيد الظن

فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان
راوي احدهما على راوي الآخر في وصف يغلب معه الظن الصدق كالثقة
والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط
والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن
مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظرائهم على من ليس له حالهم
قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء
وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو
علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه
اقل قال العلامة في النهاية على الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما
كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار
ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل
لو اتحدت اشخاص الرواة في الجزئين وتساووا في الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندرة
في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك
لان المفروض في باب الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما

يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الآخر ما تساويها او يرجح
عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهو في غاية الظهور ومنها
الترجيح باعتبار الرواية فيرجح للراوي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه
وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والآخر
المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح
وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق وعندي
ان هذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل
الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة
وتعليل الترجيح للفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا مع علم
الضبط والمعرفة في رواية المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر
الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا و
لفظ الآخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح وهو ظاهر واما الا
فصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح
لا يجب ان يكون كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد
جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الآخر فيرجح مثاله

الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول
الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد والآخر خالفنا رسول الله وثالثها
ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب
فيه فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني
العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الآخر فيجب الترجيح الاشهر
والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاج
الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس منها
وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخلة في عموم ما ذكرناه وان كان
في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم
يقيد على المخصص والمقيد كترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر
فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر
كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجوه دخولها فيما
ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح
الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث
ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما

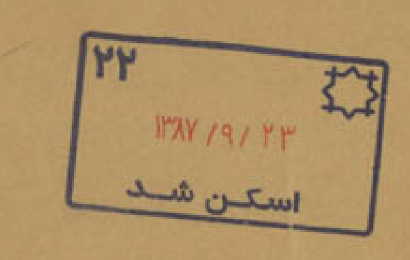
بدليل آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف
باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احدى
الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة
امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل
وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب
بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول وجهها
ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم
والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول
اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل
فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد
ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما يستفاد
الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التأسيس
اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى
والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي
كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل

فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم موجبيته بخلاف ما اذا رجحنا اللفظ
فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا
في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعد ثبوت
ما دفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينهض باثبات
المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال
تحقيقه انما ان يكون الخبران عن الرسول او عن الائمة ع فان كان عن النبي
وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن وان
جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا
يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير
سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون
بعد النبي الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر
موافقا فالترجيح للمخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد
عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك
برواية رويت عن الصادق وهو اثبات المسئلة علمية بخبر الواحد

ولا يخفى



ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد
وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل
التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى
لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل
التاويل لمراعاة مصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال
ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه
وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات
المسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا نمنع من اثبات مثله
بالخبر صحة المعتبر من الاحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت
صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما لا يحتمل التاويل
وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال
الائمة ع اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ هو الحق الى
هنا انتهى كلامه في الاصول تم كتاب معالم الاصول في يد الفقير عبد الحسين
ابن ملا احمد رضا خان ساليانی في ليلة الثانية من شهر رمضان المبارك سنة ١٢٥٦


۲۲
۱۳۸۷/۹/۲۳
اسکن شد

